ANTONIO, M.S.C., Y ARSENIO PACIOS

Religiosidad del hombre y Salvacion

Bases para una Educación Cristiana del Hombre de Hoy

AVILA, 1987

Colaboran:

Angel González.
Agustín Bravo García.
Enrique Auñón Fernández.

Edita: Asociación Educativa Signum Christi
San Juan de la Cruz, 7 - Tel. (918) 22 19 04 - AVILA
I.S.B.N.: 84-404-1319-X
Depósito Legal: AV. 10-1988
Imprime: Gráficas C. Martín, S.A. - Pol. Ind. Las Hervencias - AVILA

PROLOGO

Los principales destinatarios de este libro —aunque no los únicos— se pretende que sean los futuros profesores de Religión de centros de Enseñanza General Básica. Ellos son los encargados de lograr, en el desempeño de su misión educadora, que los niños a ellos encomendados adquieran unas vivencias religiosas profundas, duraderas, ricas, firmemente fundadas, que les ayuden a conformar su vida toda de acuerdo con el estado fáctico en que, por designio divino, se encuentra su naturaleza humana. Naturaleza que, si se limitara al plano puramente natural, les reduciría a seres contradictorios, carentes de sentido y manifiestamente irracionales, por muy paradójica que pueda parecer esta afirmación.

Porque, en el plano puramente natural, el hombre es incapaz de encontrar sentido a muchas de las situaciones en que necesariamente se ve inmerso. ¿Qué sentido se le puede encontrar al dolor, a la enfermedad, a la vejez, a las injusticias padecidas, a la imposibilidad de alcanzar todos los bienes que ardientemente deseamos, a la muerte de los seres queridos, y a la muerte propia, que se nos presenta como la disolución definitiva de nuestro propio ser, siendo así que todos deseamos, ante todo, vivir siempre?

Bajo esta perspectiva se puede decir que, aunque todo hombre desee por su propia naturaleza ser feliz, está ordenado por esa misma naturaleza a no llegar a serlo jamás de un modo pleno. Con el agravante de que, además, conoce de antemano este desolador balance de sus deseos y posibilidades.

Sin embargo, si se acepta que el estado natural del hombre está llamado a ser coronado por un plano sobrenatural —y que, de hecho, esta coronación cobra realidad en el ser religioso—, todas las

piezas del rompecabezas pueden y deben encontrar su lugar adecuado. Para un hombre religioso llegan a tener sentido —y muy positivo— el dolor, la desgracia inmerecida, la persecución injusta, la enfermedad y hasta la misma muerte, que puede ser aceptada como un nuevo y definitivo nacimiento a una vida en que la felicidad sea total e inextinguible. Siendo esto así, todo conspirará a la mayor gloria de Dios y al mayor bien, al definitivo y total bien del hombre religioso. Y mientras ese final-principio de la vida plenamente feliz llega, el hombre vivirá aliviado, sostenido, alentado y consolado con la fundada esperanza de que Dios le conceda ese estado de bienaventuranza inmarcesible.

Aunque la actitud religiosa debiera fluir espontáneamente en el hombre de la consideración de sus limitaciones de hecho y de sus ilimitadas aspiraciones de felicidad, se dan casos de irreligiosidad atribuibles a las más variadas causas: ignorancia, escasa atención a nuestro mundo interior, conversión obsesiva hacia el mundo exterior, mimetismo, influjo negativo de las opiniones de los demás —opinión manipulada habitualmente en sentido negativo por los medios de comunicación de masas—, las pasiones y los malos hábitos adquiridos y, de una manera decisiva, el propio orgullo, que nos impide o dificulta reconocer nuestra necesidad de ayuda por parte de la divinidad, al sentirnos humillados por no poder encontrar soluciones a nuestros problemas vitales en el mundo sensible en que vivimos.

De una manera especial contribuyen a obstaculizar el desarrollo de las vivencias religiosas los medios de comunicación de masas y la presunción de que los avances científicos y técnicos de la humanidad, alcanzados a lo largo de los siglos, ponen en la mano del hombre su propio destino, no necesitando así —según creen— ningún Deus ex machina *para que les resuelva sus propios problemas.*

En efecto, muchos medios de comunicación actúan de modo nefasto en lo tocante al desarrollo de la actitud religiosa. Y su poder de convicción, más a fuerza de reiteraciones y de medias verdades que de razonamientos fundados, es tal que se necesitaría una gran disciplina de pensamiento y largo tiempo dedicado a la reflexión para hacerles frente. Desgraciadamente, son pocos los hombres capaces de contrarrestar el influjo negativo de esos medios, porque los afectados por ellos, o carecen de la suficiente disciplina mental, o se han

hecho incapaces de pensar por cuenta propia, *acostumbrados como están a que esos medios de comunicación piensen, opinen, discurran y decidan por ellos. Hemos llegado a un punto en que, aunque el hombre presume de moderno y de no admitir nada que no se le presente como racional, de hecho ha dimitido de su carácter racional: se ha acostumbrado —cómoda, pero insensatamente— a dejar que los demás piensen, discurran y decidan por él.*

No creemos necesario hacer una llamada de atención hacia la gran tarea educativa que corresponde a los que tienen a su cargo la formación de los niños y los jóvenes, si quieren que, en un próximo futuro, sean capaces de defenderse de tan graves peligros para su propia dignidad personal y para la salvaguarda de su característica esencial, que es la racionalidad.

Por otra parte, la creencia —tan difundida como infundada— de que la solución de todos los problemas de la humanidad y de los hombres concretos tienen ya —o están a punto de tener— solución, gracias al extraordinario desarrollo de las ciencias y de las técnicas, contribuye a debilitar la tendencia a apelar a la ayuda de un ser trascendente personal que compense la radical limitación e inseguridad que experimenta.

También, en este caso, bastaría con la reflexión para ver qué pocas soluciones se pueden esperar de los avances científicos y cómo, en las situaciones de mayor gravedad, a las que necesariamente está sujeto el hombre —como la muerte y la imposibilidad de llegar al estado de felicidad que anhela—, jamás encontrarán remedio satisfactorio, a no ser en el auxilio de un Ser Superior omnipotente y benévolo.

En ambos casos es evidente que —al menos en lo tocante al problema religioso— el hombre actual encuentra más cómodo, aunque sea suicida, delegar en otros la solución de los problemas que afectan al sentido de su existencia de la manera más directa.

¿No será necesario entonces esforzarse en actuar sobre las generaciones de niños y de jóvenes para adiestrarles, a fin de que en su vida adulta sean capaces de reflexionar sobre esos sus problemas personalísimos sin adoptar la cómoda, pero inconsciente postura de aceptar sin más lo que le dicen que es el común pensar del hombre moderno? *Creemos que ése es el mayor y definitivo favor que les podemos hacer. Si les capacitamos para descubrir el verdadero sentido de su existencia, habremos hecho por ellos lo más importante para salva-*

guardar su dignidad humana y para ponerles en camino hacia la consecución de su verdadera y total felicidad.

Porque, como insinuábamos anteriormente, si aceptamos que el hombre es, de hecho y simplemente, un ser limitado al plano puramente natural, nos encontramos con que el llamado "rey de la creación" es el único ser anormal, esencialmente tarado y contrahecho, contradictorio en sí mismo, ya que habiendo sido creado con capacidad ilimitada de desear todo bien, es consciente al mismo tiempo de su incapacidad, también esencial, *de poseer esos bienes que desea. Ningún otro ser del universo visible manifiesta esta trágica disfunción.*

En cambio, si se admite que todo ser humano, si se nos permite la expresión, está naturalmente vocado al plano sobrenatural *gratuitamente donado por Dios, ya entra dentro de lo posible que, si hace un recto uso de su libertad y se somete a la voluntad del Ser Supremo, pueda ver satisfechas todas sus apetencias de felicidad completa e inextinguible. Y entonces ya no existe en él contradicción esencial.*

Naturalmente, no pretendemos ni que este libro sustituya a los profesores formadores del profesorado de EGB, Escuelas Universitarias, ni siquiera que programen sus enseñanzas de Religión en el primer curso de acuerdo con las perspectivas y los temas tratados en él.

En efecto, reconocemos la responsabilidad personal del formador de profesores en la programación del curso, en la elección de los temas que estime más adecuados para dotar a sus alumnos, tanto de los conocimientos necesarios para el desempeño de su futura profesión como de las actitudes que puedan resultar más fructíferas en la tarea de educar religiosamente a los niños y jóvenes que les habrán de ser encomendados.

Por otra parte, la religión admite infinidad de actitudes personales que, por muy ricas y variadas que sean, jamás agotarán su riqueza. El alumno-profesor recibirá principalmente el influjo de un profesor, pero no podrá por menos que dejarse influir por mil factores personales y culturales que enriquecerán el concepto propio que de la religión se va formando. Es ahí, creemos, donde puede resultar útil la lectura de esta obra, que puede servir de ocasión para abrir nuevas perspectivas complementarias, de abundar en las consideraciones expuestas en las clases, de proporcionar argumentos válidos para fortalecer y enriquecer la actitud religiosa que debe tener todo educador del espíritu religioso de los niños y los jóvenes.

La apertura de los alumnos de las Escuelas Universitarias a nuevas perspectivas, con tal de que sean positivas, no dejará de enriquecer y completar el equipo de técnicas, convicciones y vivencias que les serán necesarias en su papel de educadores. Si aportáramos alguna ayuda a esta tarea con la publicación de este libro nos consideraríamos sobradamente compensados.

En él hemos intentado dejar sentado lo más firmemente posible que la religión no es una añadidura adventicia que más o menos superficialmente se le ofrece al hombre para consolarle de sus limitaciones y de sus desventuras. Más bien hemos tratado de demostrar que la actitud religiosa —incluso la actitud religiosa sobrenatural— *es* connatural *al hombre en cuanto hombre. Este, por el mero hecho de serlo, está constitutivamente disparado hacia un Ser Superior, trascendente, personal, al que reconoce como dueño absoluto de su existencia y de su destino y al que se considera obligado a obedecer; y todo esto se tradujo, desde los principios más remotos de la humanidad rastreados por los investigadores, en una actitud religiosa casi siempre positiva. Pero aún en los casos en que esta actitud haya podido ser neutra o declaradamente negativa, sigue siendo religiosa. Quien se esfuerza en negar la existencia de Dios o en negarse a obedecerle, en cierto modo implícitamente reconoce su existencia.*

La razón de esta aparente contradicción radica en la libertad humana y en la falta de la evidencia inmediata y por sí mismo del objeto cognoscible, que se nos presenta a través de la fe.

Dios quiere que todos los hombres le acepten, le acaten, le obedezcan, le rindan culto y le pidan protección libremente. *Dios quiere que todos se salven, y la condición esencial que pone a esa salvación, que es obra suya, porque rebasa las posibilidades naturales del hombre, es que la acepten libremente. No coacciona, no avasalla, no quiere ser amado a la fuerza. Si los contenidos religiosos que se nos proponen fueran tan directa o inmediatamente evidentes como la luz del día o la propia existencia, el hombre no sería libre de rechazarlos como no verdaderos. Pero cuando ese saber religioso se apoya en la fe, en la aceptación de un testimonio o unos indicios a cuya aceptación sólo nos sentimos inclinados en la medida en que el testigo nos ofrece confianza, ya no somos necesariamente arrastrados en nuestra decisión. Se requiere entonces por nuestra parte un* obsequio, *un paso adelante, confiado y libre, de nuestra voluntad. Los contenidos de fe se acep-*

tan o se rechazan no sólo con el entendimiento, sino también con la voluntad. Para creer hay que querer creer.

Esperamos, pues, que la presente obra ayude a los ciudadanos de una nación mayoritariamente católica a mantener, enriquecer y defender su propia fe de los peligros que una sociedad tan compleja y tan infatuada como la nuestra les presenta y les seguirá presentando.

Por eso mismo estimamos que nuestro trabajo puede resultar útil, no sólo para profesores y alumnos, sino para muchos católicos, que pueden ver tambalearse su fe, o no saben hacer frente a los mil variados peligros que les acechan en el terreno religioso. Ojalá Dios bendiga nuestros deseos y haga fructificar el tesoro de la fe y de una mejor vida religiosa en todos los lectores, nuestros amigos desde siempre.

Primera parte

I. DESCRIPCION Y DEFINICION DEL HECHO RELIGIOSO

1. UNIVERSALIDAD Y VARIEDAD DEL HECHO RELIGIOSO

Es difícil encontrarse con un hecho más universal que el religioso. Ya de antiguo se utilizó la constatación de esa *universalidad* para demostrar la objetividad de un ser supremo trascendente y creador. Modernamente, la universalidad de la vivencia religiosa se ha visto corroborada por el hecho de que entre cuantos pueblos ha llegado a descubrir la investigación etnológica no se ha encontrado ni uno solo que carezca de religión.

Más al lado de esta universalidad del fenómeno religioso se manifiesta con tanta o mayor claridad su *diversidad.* Y esta diversidad afecta a los distintos pueblos, civilizaciones y razas, así como a los individuos de un mismo pueblo y hasta de una misma religión, ya que cada uno suele mezclar en ella diferentes elementos extraños derivados de su personal modo de interpretarla. Esta circunstancia origina el escándalo que acecha a cuantos se asoman a la historia de las religiones, escándalo que es preciso disipar, mostrando el origen y la práctica inevitabilidad de esa diversidad.

Este carácter aparentemente anárquico del hecho religioso ha llevado a algunos al escepticismo, a desconfiar de toda religión; a otros los conduce al indiferentismo religioso, puesto que les induce a creer que todas son igualmente buenas; en cambio, a otros les arrastra a la intransigencia, que da por falsas a cuantas difieren de la aceptada como propia. De aquí que se presente como problema de nada fácil solución encontrar una definición de religión que tenga un mínimo

de validez para designar a todos aquellos fenómenos que, en el curso de la historia, ha considerado el hombre como religiosos.

2. BUSQUEDA DE UNA DEFINICION UNIVERSALMENTE VALIDA

La mejor vía para hallar esa definición parece ser el examen del propio hombre en cuanto sujeto de la experiencia religiosa.

En el hombre conviven dos tendencias propias de su naturaleza racional y, por tanto, universalísimas. Pero, además, se dan en él otras tendencias o condicionamientos no universales, o, aunque universales, no uniformemente actuados. Estas diversas tendencias pueden explicar satisfactoriamente la aparente paradoja de la *universalidad* del fenómeno religioso al par que su riquísima *variedad* de formas.

En efecto, en el hombre se dan dos tipos de tendencias que le son connaturales, unas centrífugas y otras contrípetas. Las del primer tipo se pueden reducir a dos: tendencia de toda creatura, indigente, al Creador, que le da el ser, se lo conserva y perfecciona; y la tendencia al bien infinito, ya que los bienes sensibles, concretos y particulares la dejan insatisfecha. Estas dos tendencias se confunden, en realidad, en una sola, *la tendencia al Creador,* y dan lugar al fenómeno religioso como "proyección de todo el ser humano a un orden trascendente, que presiente como exigido por su mismo ser, del que lo espera todo, y a cuya sabia disposición se somete".

Al segundo tipo de tendencias pertenece una no menos universal y primaria que las anteriores. Es la inclinación que tiene la creatura libre "a ser suya, a no depender de nadie, a querer bastarse a sí misma". Esta tendencia no explica el fenómeno religioso, pero sí contribuye a aclararlo, en cuanto origina el fenómeno contrario —la irreligiosidad—, cuyos representantes se encuentran también, aunque en menor número, en todos los pueblos y en todos los ambientes, por religiosos que sean.

La consideración de estas tendencias universales antagónicas permite deslindar bien los campos cuando un fenómeno religioso se halla acompañado por otros que en realidad son más bien antirreligiosos. Así, la tendencia al orgullo (centrípeta) puede coexistir con la tendencia de humildad hacia el Creador (centrífuga), y, de ordinario, por no decir siempre, en mayor o menor proporción coexisten las dos.

3. LA TENDENCIA DE LA CREATURA AL CREADOR Y EL HECHO RELIGIOSO

La tendencia de la creatura al Creador es considerada por Santo Tomás como la raíz metafísica de toda religión, ya que la creatura en cuanto tal es intrínsecamente deficiente y "siente la necesidad de ser ayudada y dirigida por algún ser superior; y este ser, sea el que sea, es el Ser que todos llamamos Dios" (*Summa T.*, 2.ª, 2ªe, q. 85, artículo 1).

Esta tendencia es inherente a toda creatura, racional o irracional; pero mientras ésta la desconoce y no siente la necesidad de un ser superior que la ayude, y por lo mismo se conforma *naturalmente* a esa tendencia, al seguir, sin posibilidad de elección, las leyes naturales con que el Creador la rige, la creatura racional es consciente de su indigencia, y así es también consciente de su tendencia hacia lo trascendente y superior, en lo que espera hallar ayuda y complemento. *La aceptación "libre" de esa tendencia y el "libre" obrar conforme a ella, constituye la religión o fenómeno religioso.*

Cabría la objeción de que tal explicación supone probada o admitida la existencia objetiva del Creador, y, por tanto, no sería admisible para quienes niegan su existencia o dudan de ella.

Sin embargo, en esa explicación no va implícita la existencia de un ser superior, sino sólo la existencia de la creatura, del hombre concreto tal cual él se experimenta a sí mismo, la existencia de su limitación, su miseria y de la necesidad en que se encuentra de ser ayudado por algún ser superior a él, tanto si éste existe como si no existe. Esa experiencia basta para inclinarle a proyectarse fuera de sí mismo, hacia lo trascendente, suprasensible y suprahumano, en busca de ayuda y complemento. Cuando el hombre obra conforme a esa inclinación brota el fenómeno religioso, cree en ese ser superior, admite su existencia, reconoce su superioridad y su poder *(adoración),* le honra *(culto),* se somete a él *(moral)* y, sobre todo, implora su socorro y confía en él *(oración).*

Poco importa, pues, que ese ser exista o que sea sólo producto de la fantasía humana que lo cree real; la religión ya existe, y sólo cabría discusión acerca del valor objetivo de ese ser que se presenta ante la mente humana como necesario para remediar su deficiencia y desamparo radical.

Independientemente del problema del valor objetivo de ese ser que es capaz de llenar y satisfacer las tendencias humanas más radicales y que ya fue observado por los antiguos y hasta utilizado como prueba de la existencia de Dios, es preciso concentrar la atención en otro problema. Ese trascendente hacia el que proyecta al hombre el fenómeno religioso ¿ha de ser concebido necesariamente como *personal,* o ha de considerarse también como religiosa la proyección hacia un trascendente impersonal?

Un atento estudio de los datos aportados por la historia de las religiones demuestra que la actitud religiosa directamente derivada de las tendencias naturales del hombre, ya descritas, desemboca siempre en un trascendente personal, ya que sólo él satisface la íntima necesidad humana de someterse a un poder o un ser superior, al que se honra, y cuyo socorro se implora y espera. Sólo un ser personal, concebido como inteligente y como dotado de una voluntad a la que nuestras súplicas pueden conmover, un ser distinto del hombre, al que éste se somete, un ser personal a quien se honra, un ser libre que puede satisfacer las plegarias de los hombres, es capaz de dar respuesta satisfactoria a las tendencias derivadas de la indigencia, la inseguridad y la insatisfacción radical de los humanos.

Por el contrario, el trascendente impersonal se presenta siempre como producto de una elucubración artificiosa y filosófica de minorías y nunca como el fruto directo e incontaminado de una original y universal inclinación humana.

4. LA TENDENCIA DEL HOMBRE AL BIEN INFINITO Y EL HECHO RELIGIOSO

A pesar de que el hombre tiene perfecta conciencia de su propia finitud y en parte precisamente por ello, de su misma naturaleza emana esta tendencia irrefrenable a la perfección infinita. En efecto, el hombre es capaz de conocer todo ser, y se halla naturalmente inclinado a conocer toda verdad que se ponga al alcance de su entendimiento. Consiguientemente, su voluntad está presta a querer y apetecer todo bien que le pueda ser presentado por su entendimiento. Como ningún bien finito limitado puede identificarse con ese "todo

bien", resulta que la voluntad humana siempre podrá apetecer más bienes que los que ya posee; de ahí que jamás podrá saciarse ni descansar en bienes particulares y finitos, y mucho menos si son concretos y sensibles.

Por eso se siente necesariamente inclinada a proyectarse a un orden de bienes trascendental, infinito, intemporal —y, consiguientemente, hasta más allá de la muerte—, en virtud del ansia innata de felicidad total que anida en todo hombre. Este, al no hallar este orden de bienes plenamente saciativo en la vida presente, adquiere la persuasión de su supervivencia futura, transtemporal, por muy oscura e imprecisamente que logre concebirla. Junto a esta tendencia fundamental y universal viene a parar en la creencia en uno o varios seres superiores que completarán en el futuro su indigencia y saciarán sus irreprimibles anhelos.

Por el momento no interesa aquí comprobar la validez objetiva de esta proyección. Ciertamente que, si la naturaleza humana no es intrínsecamente contradictoria e irracional, necesariamente tendrá que darse en el orden objetivo aquello a lo que tan radicalmente, tan imperiosamente tiende, de acuerdo con la propia estructura de su naturaleza. Pero aquí nos basta constatar la existencia de esta inclinación a proyectarse hacia el bien infinito. Cuando el hombre obra conforme a ella surge el fenómeno religioso, no sólo como simple deseo de felicidad futura, sino también como sumisión presente a aquél o aquéllos de quienes espera semejante felicidad total.

Si comparamos las dos tendencias ya estudiadas se echa de ver que tienen un solo fundamento: la indigencia suma en que se siente la creatura racional, tal cual es, infinita en sus aspiraciones e inconcebiblemente limitada en sus realizaciones.

Mas la primera, al insistir principalmente en la indigencia, proyecta directamente al hombre a admitir o suponer un auxiliador en un ser superior y trascendente, sin que necesariamente le arrastre la creencia en una supervivencia propia, ya que la indigencia se experimenta en esta vida, y en ella se requiere auxiliador. La segunda, al insistir principalmente en la infinitud de nuestros deseos, que en la vida presente jamás podrán saciarse, proyecta al hombre a admitir su supervivencia en un futuro donde su ser se complete a la medida de su deseo.

Ambas de consuno —indigencia congénita y congénita aspiración a todo bien— proyectan al hombre hacia una supervivencia futura en que un ser inconcebiblemente superior y poderoso lleve a cabo en él lo que ya en la presente vida ha comenzado en su socorro. Y a ese ser se somete en el presente, procurando honrarlo y propiciarlo para merecer obtener de él el bien que tanto ansía.

5. DEFINICIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

De acuerdo con las consideraciones precedentes, se puede definir el fenómeno religioso como *la proyección consciente y voluntaria de todo el ser humano hacia un orden trascendente, suprasensible y supraexperimental, personal y, en cierto modo, infinito, del que se espera socorro en las necesidades de la vida presente y complemento en la vida futura.* Por tanto, incluye la admisión de ese poder supremo personal, la aceptación de su excelencia y la sumisión a él; y de aquí brota la adoración y culto con el que se le honra, la oración con que se le invoca y la obediencia a lo que se cree sus mandatos. Al mismo tiempo, es entrevisto como bien absoluto, para el que hay que vivir y para el que hay que morir.

Todos estos elementos se manifiestan en mayor o menor grado en todo fenómeno religioso, si bien nunca aparecen en la total integridad con la que la definición los expresa. En efecto, por una parte, los *grados* de esa proyección totalitaria varían hasta el infinito, según los distintos individuos, hasta el punto de que en algunos —los irreligiosos— parece apenas perceptible. Por otra parte, los *modos* de esa proyección, cuando aparece clara, son tan múltiples y diversos, según los tiempos, civilizaciones, razas y hasta idiosincrasias personales, que han dado lugar a la división de la religión en un número ingente de religiones. La historia de las religiones sólo aborda el estudio de las principales.

No deja de ser extraño que un fundamento único —la indigencia suma de la creatura racional, infinita en sus aspiraciones e infinitamente limitada en sus realizaciones— y que, por añadidura, se da universalmente en todo hombre con mínimas variaciones, produzca un fenómeno tan vario como el fervor del místico y del santo o la repulsa del irreligioso que odia a Dios, o el indiferente, a quien sólo le

preocupa lo temporal. La misma extrañeza debe extenderse al hecho de que de un origen uniforme en la naturaleza humana se derive el incontable número de religiones diversas y, en ocasiones, opuestas.

6. ORIGEN DE LAS DIFERENCIAS DE GRADO Y MODO EN EL HECHO RELIGIOSO

Parece evidente que el origen de semejantes variaciones de *grado* y *modo* deben buscarse fuera del fundamento específico común que da lugar al fenómeno religioso.

Esto nos lleva a enfrentarnos directamente con el problema de los *condicionamientos* del hecho religioso.

Dada la complejidad de la persona humana, en la que mil aspectos reales se mezclan, interfieren y se influyen recíprocamente, cabe suponer que con el fundamento universal del fenómeno religioso interactuarán muchos otros factores que hacen que no se produzca puro y aséptico el hecho religioso. La diversidad de esos factores, no específicamente religiosos, que actúan junto con el factor propiamente religioso, y, sobre todo, la ilimitada variedad de proporciones en que tales simbiosis pueden darse, explicará las desconcertantes variaciones de grado y modo que se observan en el fenómeno religioso tal como se da en los hombres concretos.

Para explicar estos condicionamientos es preciso distinguir las variaciones de *grado* de las de *modalidad*.

De hecho, en todas las religiones —*variaciones del modo* de proyección hacia el trascendente personal— se encuentran, en mayor o menor número, hombres fervorosos que sienten vivamente y viven profundamente esa proyección; así como hombres indiferentes que apenas si lo viven; y hombres irreligiosos, que se oponen positiva y conscientemente a esa proyección del propio ser hacia el trascendente, que resisten a toda religión, a todo obsequio a Dios *(variaciones de grado)*.

Ahora bien, resulta evidente que, dándose las variaciones de grado en todas las religiones (variaciones de modo), aunque no siempre en la misma proporción, debe ser distinta la causa que explique la diferencia de intensidad en la proyección de la que explica la diferencia en los modos de practicarla.

Hasta se puede sospechar de antemano que, puesto que la variedad de *grado* depende de la intensidad de la tensión al trascendente, habría que buscar su raíz en la *libre voluntad* individual; mientras que la variedad de *modo* dependerá de las *diversas maneras de concebir* el trascendente o el camino mejor para llegar a él, por lo que su raíz primaria se hallará en el *entendimiento*, en el modo humano de conocer que, en distintas condiciones, puede actuar muy diversamente.

Junto con estas dos fuentes de diversidad actúan indudablemente muchos otros factores, en cierto modo secundarios, pero eficaces, dada la unidad de la persona humana, a pesar de la multiplicidad de sus aspectos reales.

II. LAS DIFERENCIAS DE GRADO EN EL HECHO RELIGIOSO

1. TENDENCIA DE LA CREATURA LIBRE A SER SUYA, INDEPENDIENTE, Y LAS VARIACIONES DE GRADO

Más atrás, en I.2, hemos mencionado ya las dos tendencias antagónicas connaturales al hombre: la una, egoísta, centrípeta; la otra, altruista, centrífuga. Mientras que la segunda, en su manifestación más elevada, le lleva a proyectarse hacia el ser personal trascendente y da origen a la vivencia religiosa, la primera le lleva a proyectarse sobre sí mismo, a estimar más que nada su propia independencia. Por aquélla, el hombre tiende a ser de Dios; por ésta, tiende a ser sólo suyo.

San Agustín, en *La Ciudad de Dios,* expresó magistralmente el antagonismo de estas dos tendencias. Dos amores fundaron dos ciudades, es, a saber: "La terrena, el amor propio, *hasta llegar al desprecio de Dios;* y la celestial, el amor de Dios, *hasta llegar al desprecio de sí propio.* La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda en el Señor" *(De Civitate Dei,* 1.14, cap. 28). Y la Escritura lo confirma cuando dice: "La soberbia del hombre comienza por apostatar de Dios, porque se aparta su corazón de Aquél que le hizo, porque el principio de todo pecado es la soberbia. Quien la abrace se llenará de maldición, y ella, al final de su vida, le acarreará la perdición" *(Eccli,* 14,15).

Pero estas dos tendencias, aunque antagónicas en sí mismas, conviven simultáneamente en cada hombre. De aquí que en cada uno se den mezcladas ambas tendencias, ya que las dos son naturales, si bien

en unos predomina una y en otros otra. Por lo mismo, en la experiencia histórica nunca hallaremos ni el fenómeno religioso puro ni el irreligioso puro. En consecuencia, no se encontrará nunca un fenómeno religioso que cumpla la definición dada más atrás (1.5). Pero todos ellos serán fenómenos religiosos en la medida en que en algún grado se ajusten a ella.

No es necesario advertir cuánta variedad de mezcla de amor propio y amor de Dios —tendencia a sí y tendencia al Creador— puede darse, sin llegar todavía a la renuncia total de uno de los extremos; y a toda esa casi infinita variedad de proporciones en que pueden mezclarse esos dos elementos corresponde la rica variedad de grado con que se nos presenta el fenómeno religioso.

Y es de notar que la diversidad de *grado*, sobre todo cuando es colectiva, puede influir directamente en la diversidad de *modo*, dando origen a religiones diversas, por el influjo que la voluntad ejerce sobre el entendimiento. Así, una sociedad o grupo en que predomine un intenso sentimiento religioso fácilmente desarrollará también un modo de tendencia más depurado y espiritual, una religión más pura, más cercana objetivamente al ideal de religión. Por el contrario, cuando en un grupo social es muy débil la intensidad del sentimiento religioso, fácilmente tenderá a elaborarse una religión cómoda y rastrera, que justifique el apego a lo concreto y sensible, y hasta a lo pecaminoso.

2. INFLUJO INDIRECTO DE OTROS FACTORES

También determinadas circunstancias sociales, económicas y culturales pueden fomentar directamente el sentimiento de indigencia o el de autosuficiencia.

Esta diversa influencia podrá acusarse menos, no acusarse, o incluso producir la reacción contraria en un individuo concreto, puesto que es libre. Pero nunca deja de manifestarse en la religión del conjunto que será más o menos pura y elevada según predomine el sentimiento de indigencia propio de la creatura o el de autosuficiencia, al que también se inclina la libertad creada.

Esto hace que todo progreso técnico en el orden temporal, si es suficientemente notable, suele traer consigo, en los primeros momentos

de euforia, una crisis religiosa, hasta que, pasados los primeros entusiasmos, al advertir que la radical indigencia humana sigue tan irremediable como antes, la religión vuelve a imponerse. Un ejemplo bien reciente de estos movimientos de flujo y de reflujo en las vivencias religiosas nos lo ofrece el hecho de la apostasía religiosa de los pueblos católicos, derivada en gran parte del desarrollo científico y técnico de los dos últimos siglos. Existen signos de que se está volviendo de esa apostasía, ante el hecho de que, pasada esa euforia, cada vez se persuade más el hombre de que el progreso técnico, por sí solo, es incapaz de hacerle feliz. En todo caso, siempre está a la vista la muerte personal de cada uno para hacerle evidente su radical indigencia.

3. CRITERIOS PARA MEDIR EL GRADO DEL HECHO RELIGIOSO

En toda religión, sea más pura y elevada o más desgradada, que domine un ambiente e informe a un grupo social, se encontrará una gama ilimitada de adhesión religiosa individual, desde el fervor heroico hasta el indiferentismo absoluto o la rebeldía. El grado de este espíritu religioso no debe medirse por la aceptación material explícita de los dogmas y creencias de la religión en cuestión, y mucho menos aún por la fidelidad a sus ritos y prácticas. Tal aceptación y fidelidad pueden tener mucho de farisaico, buscando más bien con ello la defensa de los propios intereses materiales en vez de renunciar a ellos para proyectarse hacia el trascendente.

Es el espíritu de sumisión sincera al trascendente personal, el desapego o, cuando menos, la minusvaloración del orden temporal, que se subordina al orden trascendental, lo que debe caracterizar el grado de religiosidad individual.

Y esto vale incluso para la religión verdadera —la católica—: no es en ella necesariamente más santo el teólogo, o el liturgista, o el practicante de sus múltiples ritos, o el más celoso de la disciplina externa, o el más encumbrado en jerarquía, sino el que más se niega a sí mismo, más desapego tiene del mundo y más ansia de Dios y de cumplir su voluntad, aunque sea ignorante y practique menos ritos. Ya lo dijo Jesús: "No todo aquel que diga, Señor, Señor, entra-

rá en el reino de los cielos, sino el que cumpla la voluntad de mi Padre" (Mat. 7, 21).

4. EL FERVOR RELIGIOSO Y LAS VARIACIONES DE MODO

Si en todas las religiones se han dado no pocos ejemplares —conocidos algunos, ignorados los más— que poseyeron en grado eminente el genuino sentimiento religioso y mucho más numerosos todavía los que pueden considerarse fervorosos, hasta el punto de que sobrepasaron no pocas desviaciones de sus respectivas religiones, y que con razón se les considera como pertenecientes al alma de la Iglesia y partícipes de la salvación traída por Cristo, a la cual dejarán de llegar por su desidia y tibieza, no pocos hijos del reino (Mat. 8,12), ¿cómo se explica que todos esos, al menos, no hayan pertenecido también externamente a una misma religión, la verdadera?

Este problema nos induce a tratar de explicar el origen de la diversidad de *modo*, es decir, de la multiplicidad de religiones como modos diversos, y con frecuencia opuestos, con que el hombre ha procurado proyectarse hacia el trascendente Personal, que a todos solicita.

Pero antes conviene advertir que, aunque Dios guíe a todas esas almas de buena voluntad, lo hace de ordinario sirviéndose de causas segundas o de inspiraciones interiores, cuya sobrenaturalidad no suele ser advertida por el que las recibe. Revelación propiamente dicha la hará Dios siempre y *cuando* sea necesaria para salvarlas, pero incompleta y en la medida en que sea necesaria. Así sabemos que la revelación colectiva a la humanidad no fue completa hasta Cristo. Por consiguiente, la acción divina hará, sí, que la religión practicada concretamente por esas almas supere las desviaciones de la religión, ambiente en que viven haciendo posible su salvación; pero, por lo demás, permanecerán adscritos a ella y fieles al modo de concebirla en que se formaron. Por lo mismo, esa acción divina, aunque no fomente la diversidad de religiones, tampoco la evita. Lo que impide la salvación está más en la voluntad que en el entendimiento.

Este se requiere, ciertamente, para salvarse; pero es muy poco lo que se le exige.

Ahora bien, las diferencias de *grado* se deben principalmente a

la voluntad, como hemos dicho. Es, pues, ahí donde la acción divina será más intensa.

Pero las diferencias de *modo* se deben principalmente, aunque no en exclusiva, al entendimiento, al modo connatural del conocer humano: todos los fervorosos *quieren* intensamente proyectarse al trascendente, aunque no todos lo conciban igual ni todos lleguen a dar por bueno el mismo camino. Aquí la acción divina rectificará los errores sólo en aquellos casos en que hagan imposible la salvación de esas almas fervorosas de buena voluntad.

Es fácil adivinar la multitud de posturas religiosas diferentes que tal acción divina puede permitir con sólo tener en cuenta la facilidad con que se salva un cristiano de buena voluntad, por muchos disparates que a causa de su ignorancia haga.

No obstante, es fácil advertir una cierta uniformidad en todos los espíritus verdaderamente religiosos de cualquier religión y tiempo: mayor desapego de lo temporal, mayor esperanza de lo eterno, mayor sumisión al poder divino, sea cual sea el modo como lo conciban, más confianza en él y en su bondad, más oración rendida, sobre todo en las grandes aflicciones en que, como comprobaba Tertuliano en los paganos de su tiempo, el alma aparece naturalmente cristiana y se vuelve monoteísta (*Apologeticus,* n.° 17); e igual comprobación hace la etnología con relación a los pueblos primitivos que, en los grandes apuros, se vuelven al Ser Supremo, olvidándose de los dioses y espíritus intermedios. Y en orden al prójimo, mayor generosidad, compasión, mutuo auxilio y caridad.

Si algún individuo falla de modo general en alguno de estos elementos, podemos estar seguros de que posee en grado muy pequeño el espíritu religioso, aun cuando parezca practicar bien su religión.

III. LAS DIFERENCIAS DE MODO Y EL CONOCER HUMANO

1. LA DIVERSIDAD DE RELIGIONES TIENE SU ORIGEN EN EL MODO DE CONOCER HUMANO

Hemos dicho que la diversidad de religiones tiene su origen primero y principal en el entendimiento, en el modo de conocer humano. Otras causas pueden también influir, pero en cuanto actúan en el entendimiento modificando su manera de concebir. Así, una voluntad degradada en parte por las malas costumbres fácilmente inclinará al entendimiento a fabricarse una religión que las tolere o justifique; el ambiente social tenderá a llevar al hombre a elaborar una religión conforme con él; la misma lengua de que el entendimiento se sirve para expresar sus conceptos influye también en la determinación de la modalidad de religión que se adopte. Esas causas influyen siempre en la concepción religiosa a través del entendimiento.

Definimos el fenómeno religioso como "la proyección total del hombre hacia el trascendente Personal, en quien busca socorro en su indigencia y complemento en sus aspiraciones", de donde se sigue el reconocimiento de su excelencia con la adoración, el honor que en consecuencia se le tributa con el culto, la sumisión plena a su autoridad con la obediencia, el recurso a su protección mediante la plegaria y la entrega total a El con el amor.

Lo que hace diversificarse las religiones es, más que el modo de honrar al trascendente Personal, el modo de concebirlo. En efecto, a una misma persona se la puede honrar de muy diversas maneras. Esto engendrará ritos diferentes dentro de una misma religión, o di-

versas prácticas en ella —tal como acontece con los diversos ritos católicos—, pero no religiones diferentes. Mas si el trascendente es concebido de modo distinto, la misma relación de proyección entre el hombre y Dios se diversifica, y así se diferencia la religión al variar uno de los términos de la relación. Aunque muchas de las prácticas por las que esa proyección diversa se realice permanezcan idénticas materialmente, ya forman parte de una religión distinta por estar informadas por diferente espíritu.

2. DIFICULTAD INTRINSECA CON QUE TROPIEZA EL ENTENDIMIENTO HUMANO AL CONCEBIR AL TRASCENDENTE

Ahora bien, en el conocimiento del trascendente —que es el punto de referencia de toda religión— tropieza el entendimiento humano con una dificultad inevitable: no puede aprehenderlo en sí mismo, sino por la relación a lo sensible que directamente percibimos, por la semejanza parcial que con ese sensible tiene. Es lo que se llama conocimiento analógico.

Por existir semejanza, cabe en algún modo conocer lo espiritual y trascendente por lo sensible y experimental. Pero por ser parcial esa semejanza —y, lo que es más grave, sólo parcialmente semejante en aquello mismo en que se asemeja—, son muchas las desemejanzas que han de tenerse en cuenta, y a las cuales es difícil atender debidamente, y prácticamente imposible que todos las atiendan del *mismo modo*. Es fácil poner la semejanza en donde no está o en más de lo que está, como es fácil extenderla a menos de lo que en realidad se extiende. En una palabra, la depuración exacta del concepto formado de lo espiritual a base de lo sensible es un verdadero milagro de equilibrio intelectual. De ahí que brotará necesariamente entre los hombres una gran variedad de opiniones, cuando se trata de concebir lo trascendente.

Esa dificultad es inherente, no sólo a la religión, sino también a la filosofía, en cuanto que ésta versa sobre las últimas causas que explican el mundo y cuanto pasa en él, y que, por necesidad, han de ser trascendentes al mismo mundo. Por eso es fácil que los hombres se pongan de acuerdo sobre las cosas que perciben los sentidos; pero

las opiniones religiosas y filosóficas se multiplican y diversifican, manteniéndose irreconciliables. Su objeto sobrepasa de tal modo nuestro poder cognoscitivo que sólo a tientas y como en penumbras podemos alcanzarlo; y así nadie puede hacer ver siempre con claridad a su oponente el error o la inexactitud en que ha incurrido.

Y esto vale aún más para la religión que para la filosofía. Esta busca sólo una explicación racional teórica del mundo —externo o interno— que percibe la experiencia. Aquella, en cambio, es, además, práctica: no se limita a dejar al hombre en la contemplación del trascendente, sino que le proyecta totalmente hacia él. Las pasiones, las inclinaciones, las apetencias tan varias y distintas que caracterizan a los individuos tenderán a influir en su concepción del trascendente enormemente más que si sólo se tratara de una concepción filosófica puramente especulativa, pues es toda la vida y la actuación del hombre la que entra en juego como consecuencia del modo de concebir el trascendente hacia el que se proyecta.

Además, en la filosofía hay muchos presupuestos en que todos pueden coincidir fácilmente: todo cuanto comprende el ámbito de lo sensible, que es su punto de partida; e igualmente los primeros principios, evidentes para todos, que al ser aplicados a la experiencia la fecundan.

Mas en la religión acontece en cierto modo lo contrario: puede decirse que su punto de partida, a la vez que su término, es el orden trascendente y espiritual. Es el modo de concebir ese trascendente personal lo que informará y determinará todo el comportamiento práctico y visible del hombre. Así, ya en su punto de origen, se acentúan las diferencias.

De ahí que el único modo de mantener la unidad religiosa es el sometimiento voluntario a un *magisterio externo,* cuya autoridad todos acaten. Así acontece en el catolicismo, lo mismo que, más imperfectamente, en las iglesias cismáticas, que admiten la interpretación y decisiones de los primeros concilios. Pero esa condición falta en el protestantismo, y por eso tiende a atomizarse; y falta y ha faltado también en todas las demás religiones, al menos de un modo continuado. Incluso en las que se tienen por reveladas, no bastan los libros canónicos para mantener su unidad, al carecer de magisterio auténtico que los interprete o corte las desviaciones de las interpretaciones privadas.

Por eso, dentro de ciertas semejanzas, en estas religiones se observan tantas y tales variantes que, en realidad, podría decirse que cada individuo tuvo o tiene su religión. Sólo el catolicismo y, en gran parte, el cisma oriental presentan características de unidad y uniformidad, salvo en las variantes que la legítima autoridad pueda dejar a la libre opinión de sus miembros.

3. INFLUJO DEL MODO DE CONOCER EN LAS DIFERENCIAS DE GRADO

Todos estos modos de concebir el trascendente pueden diferir sólo en lo relativo a la *cantidad* —y entonces se darán diversos *grados* o etapas evolutivas de una misma religión, sin que entre ellos haya oposición, sino simple superación de unos respecto de los otros— o bien en *cualidad*, y entonces habrá religiones diversas, opuestas o contradictorias entre sí.

En efecto, ningún conocimiento analógico puede agotar la cognoscibilidad intrínseca del trascendente, puesto que positivamente sólo lo conocemos en cuanto dice semejanza con el orden sensible, y ésa sólo es parcial. Pero, insistiendo en las semejanzas verdaderamente existentes, unos pueden conocer más y usar más exhaustivamente de ellas y otros menos; en unos tiempos más, en otros menos. Tendremos entonces diversos conceptos del trascendente, aunque no opuestos: una misma religión, aunque con distintos grados de perfección.

Esto es dable observarlo en el desarrollo histórico de todas las religiones, y especialmente en el progresivo perfeccionamiento de la religión judía y en la evolución homogénea del dogma cristiano. Incluso se observa esta diversidad entre miembros contemporáneos de una misma religión. No es igualmente perfecto el concepto del trascendente que tiene el fervoroso que el que tiene el santo; ni el del tibio que el del fervoroso; ni, normalmente, el del ignorante que el del teólogo eximio.

4. INFLUJO DEL MODO DE CONOCER EN LAS DIFERENCIAS DE MODO

Pero también cabe, y ello es frecuente, que se vea semejanza o

donde no la hay o en el preciso aspecto en que no existe sino desemejanza, al depurar mal los conceptos. Entonces se produce el error parcial. De este modo se originan religiones distintas, que difieren en la calidad de su concepto del trascendente, y que son opuestas entre sí en la medida en que lo son los errores que se han incorporado. Y como el error puede ser muy vario, las religiones pueden multiplicarse indefinidamente. Todas tendrán muchos elementos comunes —los verdaderos—, pero todas diferirán en otros, los errores que se han incorporado.

Cabe así distinguir las religiones en *verdaderas* (las que, aunque imperfectas, no contienen error alguno positivo en su concepción del trascendente) y *falsas* (las que mezclan errores con esa concepción).

Como la verdad es una, la religión verdadera sólo puede ser una, aunque con diversas etapas o grados de evolución, según contenga más o menos plenitud de verdad. Y es en este sentido en el que padres, como Agustín, y escritores eclesiásticos, como Eusebio, dijeron que el cristianismo existió siempre en el mundo, aunque sólo adquirió su perfección definitiva con la venida y revelación de Cristo. Más adelante habrá ocasión de mostrar esto.

Sin embargo, es de advertir que esa imperfección —no error positivo— en la concepción del trascendente puede traducirse en verdaderos errores y aberraciones en la vida práctica religiosa, cometidos de buena fe, porque cuanto menos se conoce el trascendente más extensas zonas de la actividad humana que hacia él debe proyectar la religión quedan sin iluminar o deficientemente iluminadas. Por eso no es válido y perenne todo lo que de práctico prescribía la religión judía antigua, ni es aprobable cuanto de buena fe hace el cristiano ignorante, aunque tanto éste como el piadoso judío antiguo pertenezcan a la religión verdadera y crean inspirarse en la verdad. Su buena fe les excusa de pecado, pero no hace objetivamente recomendables todos sus actos.

5. DIVERSAS MANIFESTACIONES CONCRETAS DEL MODO DE CONOCER HUMANO

Ahora debemos pasar a tratar de nuestro modo de conocer en cuanto fuente de la diversidad de religiones. Trataremos primeramente de

la *analogía*. Luego de la *metáfora*, el *simbolismo* y el *antropomorfismo* que impregnan todo conocimiento y práctica religiosos; y, finalmente, de algunos otros condicionamientos del fenómeno que nos ocupa. Esperamos que ello nos ayudará a entenderlo e interpretarlo mejor.

6. PRINCIPIOS FILOSOFICOS REFERENTES AL CONOCIMIENTO HUMANO Y SU APLICACION AL FENOMENO RELIGIOSO

Como fundamento general que subyace a la consideración de todos esos condicionamientos, deben tenerse presentes los principios que regulan el conocimiento en general, y que sólo indicamos porque se explican ampliamente en las disciplinas filosóficas. Todo conocimiento tiene lugar en cuanto el objeto conocido está en el sujeto que conoce —o se hace presente interiormente a él— de un modo inmaterial; y como lo que se recibe en algo toma la forma del recipiente, el conocimiento sigue el modo del cognoscente, sin dejar por eso de hacer referencia al objeto conocido. Es decir: expresa la realidad de éste —si no la expresara no habría asimilación cognoscitiva del *objeto*—, pero moldeándola con una forma nueva en el troquel del sujeto que conoce (si esto faltase no habría asimilación *cognoscitiva*, no habría acto vital). Por eso la perfección del conocimiento no depende de la del objeto conocido, sino de la del sujeto que conoce.

Siendo el hombre un compuesto de espíritu inteligente y de cuerpo material, el objeto propio de su conocer será lo que de inteligible haya en los cuerpos: son éstos los que le proporcionan el material para su actividad cognoscitiva. De aquí el principio de que "nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido" con que percibimos lo corpóreo.

La consecuencia es que, empezando nuestro conocimiento por lo sensible, esto sensible es lo que sirve de base y punto de referencia para todos los conocimientos ulteriores. Podemos conocer lo trascendente al mundo de la experiencia sensible, lo inmaterial, lo positivamente espiritual; pero sólo por la semejanza y las referencias que tenga con el orden sensible, que nos sirve de medio para elevarnos a lo trascendente. Conocimiento que —salta a la vista— siempre será

parcial, imperfecto, porque la perfección del orden superior no puede reflejarse totalmente en un orden ontológicamente inferior. Es el conocimiento que llamamos analógico, cuyas expresiones más comunes, en el fenómeno religioso, son la *metáfora* y el *símbolo.*

Por otra parte, siendo el conocimiento adaptado al modo del sujeto que conoce, el hombre, al conocer, no sólo modifica en su interior, asimilándolos a sí mismo, los objetos externos que percibe, sino que tiene inclinación a dar validez objetiva no sólo a la realidad que aprehende, sino a la modalidad con que subjetivamente la reviste al aprehenderla.

En una palabra, el hombre tiende a proyectarse en los objetos de conocimientos, a concebirlos de modo análogo a sí mismo, a atribuirles su propia vida, actividad y pasiones, su propio modo de ser. Es lo que llamamos *antropomorfismo,* tanto más patente cuanto la mentalidad es más infantil, menos cultivada.

Esta proyección del hombre hacia las cosas puede referirse a seres inferiores a él, y entonces los eleva a su propio nivel, humanizándolos (piénsese en el animismo de no pocas religiones semiprimitivas, y del que no son más que superior evolución gran parte de las divinidades politeístas —todas aquellas que, en el fondo, aparecen como personificación de fuerzas naturales—, y que coincide con la tendencia de los niños a considerar animadas todas las cosas, jugando y hablando con ellas como lo harían con las personas). Y puede también referirse a seres superiores —espíritus, Dios o dioses—, a quienes entonces percibe y describe como hombres en su aspecto, actividad y pasiones.

En esta proyección antropomórfica no sólo ha de tenerse en cuenta la naturaleza humana en general, sino la naturaleza concreta, el hombre tal cual es individualmente, modificado por el ambiente y las más variadas circunstancias.

De ahí que el antropomorfismo pueda revestir múltiples formas. Así, en los pueblos etnológicamente más primitivos en que la familia es prácticamente toda su ordenación social y el padre centraliza la autoridad y providencia, al Ser Supremo se le concibe como "Padre", "Padre de todos". Mas cuando las formas sociales se complican, ese Ser Supremo, aunque sin ser olvidado del todo y siguiendo llamándose "Padre", queda relegado en la práctica al papel de "abuelo" ocioso, que nada tiene que hacer en este mundo. Y, finalmente, cuando

surgen las grandes monarquías, el Ser Supremo se concibe como rey de una colectividad de dioses (panteón): a veces rey absoluto, a veces poco más que *primus inter pares*, según que la monarquía humana que inspira ese concepto sea absoluta o feudal. Conserva todavía el nombre de "Padre" a veces, pero más en la etimología de la palabra antigua que la tradición conserva —Júpiter, Zeus, Pater, Diauspitar, etc.— que en el concepto que de él se forma el hombre.

Puede decirse que, en no pequeña parte, es verdad que cada uno se fabrica sus propios dioses según sus inclinaciones, afectos, pasiones, vicios y virtudes. Un santo no pensará a Dios lo mismo que un malvado; aquél para quien el amor lo es todo concebirá a Dios como amor; el cariñoso le verá cariñoso; el vengativo, vengador; el cruel, cruel. Y parece que la conducta de Dios con los hombres no deja de acomodarse a esta pauta. Así parece indicarlo el Evangelio cuando dice: "En la misma medida en que midiéreis seréis medidos"; "bienaventurados los misericordiosos, porque ellos obtendrán misericordia"; "juicio sin misericordia a quienes no la tuvieron". Y en los salmos: "Con el santo, serás Santo; y con el hombre inocente, serás Inocente; y con el elegido, serás Elegido, y con el perverso, serás Perverso (u obrarás perversamente pagándole con males y castigos su maldad)" (Salmo 17,26-27). Y David, en su cántico: "Con el santo, serás Santo; con el robusto, Perfecto; con el elegido, Elegido, y con el perverso, serás pervertido".

Dios se porta con cada uno según cada uno siente de El y, consiguientemente, espera de El. O, como dice San Juan de la Cruz: "Esperanza del cielo tanto alcanza cuanto espera", porque cada uno suele esperar de Dios según las disposiciones, buenas o ruines, de su propio corazón.

Lo que el hombre piensa de Dios, si no siempre expresa bien lo que Dios es, suele expresar perfectamente lo que es el que así piensa de Dios, y lo que de Dios merece tal hombre recibir.

IV. LA RELIGION Y EL CONOCIMIENTO ANALOGICO

1. NOCION DE ANALOGIA

La analogía es una semejanza *parcial;* como parcial supone también siempre desemejanza. Los semejantes se llaman *analogados;* analogía es la cualidad por la cual son semejantes; es decir, la semejanza parcial que se da en todos ellos. Pero es de notar que difieren y *son desemejantes en aquello mismo en que se parecen y semejan.*

La semejanza de analogía es algo que se da en todos los analogados, pero *no uniformemente* en todos ellos. Por eso no toda semejanza es analogía; se requiere que lo que precisamente la funda esté, sí, en todo los analogados o seres semejantes, pero *de modo diverso* en todos ellos, de forma que en lo mismo que entraña semejanza se entrañe también desemejanza.

Así, todos los individuos humanos son semejantes, porque todos tienen la misma naturaleza; pero como ésta está del mismo modo en todos ellos, se predica de ellos *unívocamente* (en el mismo sentido) y no *analógicamente.* Entre los hombres, en cuanto tales, no hay analogía, sino univocidad, ya que no son desemejantes entre sí por ser hombres, sino por las notas individuales que les adornan.

En cambio, son vivientes la planta, el animal, el hombre, los ángeles y Dios. Todos ellos se semejan en que tienen vida. Pero difieren a la vez en esa vida que tienen, pues la tienen en medida y modo diferente. Por eso, aunque se conociese perfectamente la vida de la

planta, no por eso se tendría conocimiento perfecto de la vida del hombre o de la de Dios, pues sólo se las conocería en el aspecto parcial en que se asemejan con la primera. De ahí la imperfección propia de todo conocimiento analógico.

Igualmente, Dios y todas las creaturas coinciden en ser *ser*. Pero como *cuanto hay en ellos es ser* y, no obstante, difieren entre sí, es forzoso concluir que el ser que son y en el que todas coinciden es también aquello que las hace diferir. *La noción de ser* es analógica, se predica de todos; pero parte en el mismo sentido y parte en sentido diverso. Y lo mismo es analógica *la realidad* que expreso con el concepto de ser: está en todos los seres, pero no del mismo modo, porque todos difieren entre sí. Por eso al conocer un ser se conoce *algo* de todos los demás, pero no se los conoce con perfección: no se conocen los seres en sí, propiamente, sino sólo por referencia a otros con quienes tienen una semejanza parcial y, en ocasiones, remotísima.

2. DIVERSAS CLASES DE ANALOGIA

La analogía puede estar en las cosas (analogía *ontológica* o *real*), en los conceptos que nos formamos de las cosas (analogía *intencional*) y en los términos o palabras con que manifestamos nuestros conceptos (analogía *gramatical*).

La analogía ontológica es el fundamento en que se basan las otras dos. Según sea la semejanza real que hay entre las cosas, esta analogía admite tres grados de perfección.

En la analogía ontológica de primer grado, la propiedad que funda la semejanza de los varios analogados se da real y propiamente en todos ellos, aunque en medida y modo *diferentes.*

Así, *la vida* se da en todos los vivientes y en sus operaciones, pero no se da de la misma manera y modo en Dios que en el ángel, ni en éste que en el hombre, ni en el hombre como en el animal y la planta; ni está de la misma manera en los vivientes que en sus operaciones.

Igualmente, el *ser* está en todas las cosas propia y realmente, pues todas *son.* Pero en todas está en medida y modo diferente, ya que todas son distintas, y no pueden distinguirse sino por lo que *son,* de lo contrario su distinción no sería *real.* Participan y poseen el *mismo ser,* pero *de diverso modo.*

Llamamos analogado primero al que posee la propiedad —vida, ser...— en grado máximo; analogados segundos a los que la poseen en grado inferior, limitado, participado. Así, ese es el caso de la vida. Dios es el analogado primero; los demás vivientes, los segundos.

Y si nos circunscribimos a grupos particulares, se considera analogado primero a aquél en que más plenamente se da la propiedad. Así, el hombre es analogado primero con relación a los animales y plantas, porque en él se da la vida de los otros dos grupos, y no a la inversa. Substancia y accidente *son ser;* pero la substancia es analogado primero; el accidente, segundo, pues su ser no puede ni siquiera concebirse sino por relación a la substancia.

A esta analogía ontológica de primer grado corresponde, en el orden *gramatical e intencional, la analogía de atribución intrínseca.*

En efecto, de la propiedad participada por todos los analogados nos formamos un concepto o representación intelectual única que, a su vez, expresamos con una sola palabra. Mas para que el concepto sea objetivo y corresponda a la realidad ha de atribuirse de modo diverso a los diferentes analogados. Existen, pues, conceptos *unívocos* que se predican de todos los seres representados por ellos en el *mismo sentido* (vgr.: los universales) y conceptos *análogos,* que se predican en parte en sentido idéntico y en parte en sentido diverso. No existen propiamente conceptos equívocos, porque al ser representaciones mentales, si se predican de cosas enteramente diferentes, no puede haber de ellas una sola representación, sino dos, y, por tanto, dos conceptos distintos, aunque los manifestamos con un sola palabra o término. El término será entonces equívoco, pero no los conceptos que con él expresamos.

De modo que el término será *unívoco* si la palabra expresa un concepto unívoco —como *hombre,* dicho de Pedro y de Pablo—; *análogo,* si expresa un concepto análogo, usando entonces la misma palabra en parte en sentido semejante y en parte en sentido diferente —como *pie* de hombre y *pie* de montaña—; *equívoco,* si expresa dos o más conceptos diferentes, y, por tanto, dos o más cosas sin semejanza recíproca; así: *león* animal, *león* constelación, *León* capital de provincia.

Es esta analogía de primer grado la que principalmente nos lleva del conocimiento de lo sensible, experimental, al del trascendente es-

piritual, por basarse en una semejanza real, en una comunidad que existe entre ambos. Pero es fácil ver a cuantos errores puede dar lugar: es fácil no depurar bien el concepto, ver semejanza donde no la hay o en el aspecto en que no la hay; o bien no verla en alguno de los aspectos en que la hay. No es, pues, de extrañar que las religiones difieran tanto entre sí en su concepción del trascendente personal.

En la analogía ontológica de segundo grado, la semejanza entre los analogados es menor: la cualidad que la funda *se da propiamente en sólo uno de ellos,* aunque se afirma también de los restantes por la relación que con él tienen. Más que semejanza, lo que se da entre los analogados es una pura relación extrínsica (de causa, efecto, signo...).

Así, la salud se da sólo en el ser viviente corpóreo; pero no solamente hablamos del hombre o animal sano, sino también del color *sano* (como signo y efecto de la salud del hombre), del alimento, medicina y clima *sanos* (como causas o coadyuvadores de la salud del viviente), de la orina *sana* (como signo de salud).

A este segundo grado de analogía ontológica corresponde, en el *intencional y gramatical,* la *analogía de atribución extrínseca,* en que un mismo nombre o concepto sirve para designar cosas diversas por razón de la diversa relación que tiene con una misma cualidad (vgr.: cuerpo, dolor, clima y alimento, con la salud). A ella pertenecen las diferentes figuras de la *metonimia.* Mas su importancia, en lo tocante al conocimiento del trascendente personal, es mucho menor que la analogía de primer grado.

En la analogía ontológica de tercer grado, ni se da propiamente una cualidad común en grado diverso en todos los analogados, ni se da relación exterior de varios analogados con la cualidad poseída propiamente sólo por uno de ellos, como acontecía en las dos clases anteriores de analogía. Pero se dan en ellos cualidades semejantes que se parecen y, al compararlas nuestro espíritu, ve o pone tal semejanza en las cosas en que parecen darse o se dan esas cualidades. Así, Cristo llama zorra a Herodes (Lc. 13, 32) por la semejanza de sus modos de actuar, y nosotros llamamos Madre a la Iglesia, porque su actuación se parece a la de la Madre, y los pueblos llaman "Madre" a la Tierra —Tierra Madre—, porque como madre nos sustenta y en su seno nos recibe.

Esta analogía, que entraña una comparación explícita o implícita, supone indentidad de relaciones entre términos diversos (la Iglesia trata a los fieles *como* la madre a sus hijos; Herodes actúa en su proceder humano *como* la zorra en su proceder vulpino), mientras la anterior suponía diversas relaciones a un mismo término —salud—; y la primera supone una misma propiedad o cualidad existente realmente en diversos sujetos analogados.

A este tercer grado de analogía ontológica corresponde en el orden intencional y gramatical —de conceptos y términos— la *analogía de proporción,* en que con un mismo nombre designamos cosas diferentes, en cuyo modo de ser u obrar descubre el espíritu cierta semejanza (vgr.: *luz* del sol y *luz* del espíritu; *claridad* del día y *claridad* de conceptos). A ella pertenece la *metáfora* "por la que se transporta la significación propia de una palabra a otra significación que no le conviene más que en virtud de una comparación sobreentendida. Su importancia en la religión es tal que será conveniente dedicarle un capítulo aparte, pues si en la elaboración del concepto religioso lo más importante es la analogía de primer grado, en la manifestación externa de ese concepto y en su transmisión a otros todo lo invade la metáfora, influyendo así enormemente, aunque indirectamente, en la misma elaboración del concepto religioso, a través de la enseñanza de que es objeto.

3. LA ANALOGIA Y EL CONOCIMIENTO DEL TRASCENDENTE RELIGIOSO

Aunque Dios trasciende todo orden sensible —que es el objeto inmediato de nuestro conocer— y aun todo lo creado, hasta el punto de que parecería no poder hallarse semejanza alguna entre El y las creaturas (cf. Is. 40, 18. Sal, 82, 2, etc.), no obstante hay cierta analogía, relación y semejanza entre El y sus obras, lo que nos permite elevarnos, aunque penosa e imperfectamente, del conocimiento de las creaturas al del mismo Creador (Gn. 1, 26; Sab. 13, 15; Act. 17, 28, 29; Rom. 1, 19, 20; 1 Jo. 3.2).

Esta semejanza deriva de la misma causalidad divina, pues toda causa produce efectos semejantes a ella, comunica algo de ella a sus efectos, aunque no siempre comunique *todo lo que hay en ella.*

Así, no puede darse causa equívoca o del todo diferente de su efecto —si así fuera, le daría algo que ella no tenía—, aunque no siempre sea unívoca o del todo igual, porque no siempre le comunica toda la perfección integral que ella tiene. Tenemos, en este caso, la causa analógica, cuyo resultado es hallarse en los efectos que produce y en la causa que los produce alguna cualidad idéntica, aunque desigualmente poseída. Esto hace que Dios sea en algún modo cognoscible por la perfección suya que contemplamos imperfectamente reflejada en las creaturas y por ellas participada. "Agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici analogicum" (S.T. 1.ª q, 13, a. 5. ad 1^{um}; cf. 1: q, 4, a. 3).

Cuanto más perfecta es la creatura, más participa de la perfección de su causa, más se asemeja a Dios y, una vez conocida, nos lleva a un conocimiento tanto más perfecto de Dios cuanto más perfección resplandece en ella.

Por eso se ha dicho acertadamente que, mientras los seres inteligentes son *imagen* de Dios (Gn. 1, 26), los que carecen de inteligencia son meros *vestigios* (cf. 1.ª. q. 93, a 3). Estos nos dan a conocer la existencia de Dios, cuyos vestigios son (Sab. 13.15), pero muy poco pueden decirnos acerca de su esencia e íntima naturaleza. Algo más de ella nos dicen sus *imágenes,* aunque no debe olvidarse que, aun las más elevadas, distan infinitamente de la perfección de su causa.

Así, de Dios deriva la perfección de todas las creaturas, que la participan en los más diversos grados. Es esa participación varia, en la que Dios, como poseedor pleno y fuente de todo, es el primer analogado, lo que funda la analogía ontológica: una misma perfección que de El deriva hasta ser recibida y participada en el más humilde de los seres. Por eso conocer a Dios sería, por el mismo hecho, conocer cuanto de realidad hay en los seres.

A esa corriente del Creador a la creatura corresponde en ella una corriente inversa. Toda creatura tiende a acortar la distancia que la separa de su causa, a asemejarse cada vez más a Dios, completando su analogía con El. Esa tendencia es el principio motor del universo, el origen y fuente de toda actividad creada (1.ª, q. 4, art. 3 in corp. y ad 3^{um} et 4^{um}). Alcanza el máximo de perfección en la Encarnación del Verbo, por la que vuelve la creación a Dios, se inserta en Dios.

Inversa es también la analogía de nuestros conceptos y palabras para elevarnos hasta Dios. Si la perfección real deriva de Dios a las creaturas, de modo que éstas son *análogas* a Dios, nuestros conceptos y palabras suben de las creaturas a Dios, de modo que sólo podemos alcanzar un conocimiento de Dios análogo al de las creaturas por comparación con éstas.

El objeto directo de nuestro conocer son las esencias de las cosas materiales. Al pasar de este orden al espiritual y al infinito, necesariamente hemos de servirnos de conceptos de cosas corporales, depurados por la abstracción y adaptados a esos objetos nuevos. La abstracción los depura, pero no los enriquece; de ahí la imperfección inherente a estos conocimientos.

Igualmente, las palabras designan primariamente cosas corporales, luego se aplican a las espirituales y divinas. Conceptos y palabras suben de las creaturas a Dios, debiendo aplicársele, para que sigan manteniendo su verdad, parte en sentido idéntico (si no, nada significarían) y parte en sentido diverso (sin cuya diversidad no podrían corresponder al orden espiritual y divino, sino sólo al material de que se extraen).

4. VIAS POR LAS QUE SE LLEVA A CABO LA DEPURACION DEL CONCEPTO RELIGIOSO: SUS DIFICULTADES E INCONVENIENTES

Esta depuración y sublimación de conceptos se hace por tres vías: *afirmación, negación* y *eminencia;* y el uso de cualquiera de ellas, o de las tres conjuntamente, puede llevar a los hombres con gran facilidad a conceptos diferentes del trascendente divino, engendrando así las diversas religiones.

Por la *primera vía* (afirmación) predicamos de Dios cuanto de realidad y perfección hallamos en las creaturas, ya que recibiendo de Dios todo cuanto son y no pudiendo dar nadie más de lo que tiene, y no pudiendo el efecto tener perfecciones que de *algún modo* no preexistan en la causa, la perfección que en ellas resplandece no puede faltar en Dios, su causa.

Pero la perfección creada es siempre limitada, y es fácil no discernir bien la perfección del límite que la recorta, que niega su ulterior exten-

sión. Si, aun sin darnos cuenta, afirmamos de Dios el límite de la perfección, ya no afirmamos de El una perfección, sino una negación de ella. Y eso es frecuentísimo y puede hacerse de muchos modos. Algunos ejemplos bastarán para demostrarlo.

La facultad de reproducción se tiene en hombres y animales como una perfección; pero es limitada en cuanto incluye división de materia. Sin darse cuenta de tal limitación, muchos pueblos, por lo demás cultos, la aplicaron tal cual a los dioses, describiendo sus uniones como si en nada difiriesen de las humanas.

Perfección es la belleza corpórea humana, aunque precisamente el ser *corpórea* la limita, pero fácilmente hay quien atribuya cuerpos bellos a los dioses, aunque sin enfermedades y con una agilidad superior a la nuestra.

Es perfección la fuerza física; pero es lo *físico* lo que la limita; si olvidándolo se aplica sin más a la divinidad, desembocaremos en las múltiples religiones naturistas.

Es perfección actuar y estar presente en otros, aunque esos otros sean cosas materiales. Si esa presencia se comprende a modo de alma, o forma, que sólo con esos objetos puede desarrollar su actividad propia, pararemos en el animismo, si se admiten muchos dioses, o en el panteísmo, si se admite uno solo.

Muchas cualidades animales superan a las humanas, fácil es atribuirlas sin más al orden divino y quizá descubramos lo poco —si es que hay algo— que de religioso queda en el totemismo.

Perfección es el poder; pero lo vemos no pocas veces manifestado en la venganza y en la cólera; fácil es entonces forjarse divinidades crueles e iracundas.

Nos impone la extensión del cielo, el brillo y permanencia de los astros; es fácil, si se olvida la imperfección que radica en su misma extensión cuantitativa, personificarlos, divinizándolos, y pasar de considerarlos como morada divina a tenerlos por verdaderos dioses. Así llegaríamos a las religiones celestes, las astrolatría.

Los ejemplos podrían multiplicarse, atendiendo a las diferencias específicas de cada tipo de religión. Pero lo más digno de notar es que todas estas múltiples desviaciones, por extraño que a los cristianos nos parezca, es que no son meras posibilidades, sino que han existido realmente entre los hombres, y más abundantemente en los pueblos cultos. Así, los pueblos más primitivos, carentes de todo tipo

de perspectivas científicas, abordaron el hecho religioso con total humildad, llevados por la viva conciencia de su indigencia e inseguridad personal, y por eso se acercaron con mayor tino a la divinidad. Los que avanzaron en el dominio de la ciencia osaron presuntuosamente resolver el problema de su relación con Dios empleando su razonamiento para construirse su sistema religioso, sin percatarse de sus limitaciones; pero lo que hicieron fue dar libre curso a los desvaríos de su imaginación. Sólo los grandes sabios que hubo entre ellos lograron acercarse a un concepto más puro de la divinidad.

Por la *segunda vía* (negación) negamos de Dios cuantas imperfecciones acompañan a las perfecciones creadas y, en general, negamos del orden espiritual cuanto incluye limitaciones o características materiales.

La primera característica de esta vía es su pobreza y vaguedad, pobreza que expresa bien la definición agustiniana: "Lo que no es cuerpo y, sin embargo, es, es espíritu". La negación no enriquece nada el concepto formado a partir de las cosas materiales, tan sólo lo depura, haciendo posible su aplicación a las cosas espirituales. Es verdad que la simple depuración —al negar las imperfecciones— ya es, en cierto modo, un enriquecimiento, pero negativo: nos dice lo que el ser espiritual *no es,* pero no nos dice lo *que es;* lo que positivamente conocemos de él no sobrepasa lo que hemos conocido en las cosas materiales, lo que afirmamos de él por la vía positiva (afirmación).

El segundo inconveniente es que esta vía se presta fácilmente, no menos que la primera, a formar, al usar de ella, conceptos diferentes, y aun opuestos, del orden espiritual, dando lugar a las diversas religiones y, en filosofía, a las variadas teorías filosóficas.

En efecto, es fácil tomar como imperfección lo que es perfección y negar más de lo conveniente, o tomar como perfección lo que no lo es, o en el aspecto en que no lo es, y así negar menos de lo que convendría. Estas variaciones de apreciación, que necesariamente se transformarán en el concepto que nos formemos de lo espiritual y del trascendente religioso, pueden ser múltiples, porque dependen no sólo del grado de formación intelectual y moral del individuo, sino también del ambiente social y cultural del que no puede uno totalmente evadirse y, en general, del medio en que le ha tocado vivir.

Un ejemplo de estos riesgos podría ser el hecho de que algunos

hombres, viendo la tendencia que tienen al mal equivalente en fuerza a la tendencia al bien, han preferido desdoblarlas y atribuirlas a distinto principio causal trascendente. De aquí la frecuencia con que en ciertos politeísmos aparecen dioses *buenos* y *malos;* dualismo que aparece cuidadosamente elaborado en el Mazdeismo de Zarathustra y más tarde en el maniqueísmo, pero que, en forma más o menos velada, tiende a manifestarse en las religiones de todos los tiempos, aun en las más primitivas.

Pero lo más común a las religiones ha sido una depuración insuficiente, aunque en diversos grados. Frecuentemente se ha aplicado a Dios, o a los dioses, el conocimiento humano, sin despojarlo de todas sus imperfecciones. Así aparecen mudables en su conocimiento, se muestran sorprendidos ante los hechos que sobrevienen, etc., y esto, aunque a veces se les reconozca con más o menos amplitud el poder de conocer el futuro (de ahí las prácticas adivinatorias religiosas); lo que prueba que el concepto del conocimiento eterno e independiente no era del todo ajeno a su fino instinto, aunque por su gran dificultad, por falta de analogías, no llegaron a precisarlo con exactitud.

La mezcla y la confusión de estos dos elementos —dependencia e independencia del conocimiento divino con respecto a los objetos que conoce— es fácil comprobarlas en todas las religiones paganas, tan adictas a la admiración, por una parte, y, por otra, abundantes en destacar la limitación del conocimiento divino y en poner de manifiesto la sorpresa que a los dioses causan los sucesos que sobrevienen. Lo cual, por lo demás, no les impide confesar su omnisciencia y creer en ella.

Por la *tercera vía* (de eminencia) afirmamos de Dios las perfecciones observadas en las creaturas, luego de depuradas, pero con la convicción de que en El se hallan de un modo diferente, en un grado sumo, incomprensible. Constituye esta vía la verdadera predicación analógica, pues insiste simultáneamente en la semejanza y en la diferencia, al predicar de *varios* la misma perfección en grado *diverso* y *modo diferente.*

Esta vía de eminencia se dio en todas las religiones que, sin ella, apenas podrían concebirse; en todas son los dioses seres superiores al hombre y a todo lo visible.

Pero también esta vía tiene deficiencias e inconvenientes parecidas a las dos anteriores. Es difícil acertar el justo medio entre la semejanza y la desemejanza.

Así, si se insiste excesivamente en la eminencia, queda un concepto de la divinidad demasiado vacío, en el que difícilmente descansará el común de los mortales, para quienes tal concepto será verdadero, pero sólo en cuanto no contiene error, pues en realidad nada les dirá, nada les impresionará.

Expresiones como las de Plotino y Dionisio Areopagita, o de la "docta ignorancia" de finales de la Edad Media, o del "saber no sabiendo" y "toda ciencia trascendiendo" de nuestro San Juan de la Cruz, serán todo lo maravillosas y verdaderas que se quiera; pero para aprovecharse de ellos y sacar de ellas algo positivo, sin quedarse en la nada absoluta, se requiere o un espíritu exquisitamente cultivado o un grado de fervor no común, que llegue a "experimentar" el contacto espiritual con Dios, cual acontece a los místicos. El común de las gentes necesitará siempre algo más concreto y definido —aunque sepa que en Dios no se da concreción ni definición, en cuanto que esta implica limitación—, y por eso Dios, en la misma revelación, se acomodó a esta necesidad.

Y como la religión es para todos —no sólo para algunos privilegiados—, toda religión ha cuidado de no insistir demasiado exclusivamente en la eminencia y desemejanza, sino más bien en la semejanza, para quedarse al menos con algo que ofrecer a los adeptos, aunque ese algo sea deficiente y, en muchas religiones, mezclado con errores e inexactitudes que, al ser diversos, dan origen a diversidad de religiones.

Si se insiste así excesivamente en la semejanza, el concepto de Dios de la mayoría de los mortales no quedará vacío, pero sí demasiado lleno de lo que en realidad no conviene a Dios, por trasplantarle a El, sin la debida corrección, cuanto se encuentra en las creaturas. Se explica que las religiones en general hayan caído más en esta desviación que en la anterior, porque teniendo como objetivo informar la vida de los hombres, lo que ante todo debían asegurar era darles un concepto emotivo y lleno, aunque fuera en gran parte de impurezas, y no un concepto prácticamente vacuo por demasiado elaborado. "Obraron como el labrador del Evangelio, que prefirió dejar la ciza-

ña con el trigo antes que exponerse a quedar sin él por arrancar aquélla" (Mat. 13, 24-30).

5. DIFICULTAD DE DEPURAR RECTAMENTE LAS DIVERSAS PERFECCIONES QUE SE PREDICAN DE DIOS

Si de las vías con que podemos afirmar de Dios las perfecciones creadas pasamos ahora a considerar las perfecciones mismas, vemos que pueden ser simples y mixtas.

Perfecciones *simples* son aquellas que en su concepto abstracto no incluyen imperfección ni límite alguno, sino sólo perfección, afirmación. Tales como el ser, la substancia, la vida, la inteligencia, el poder, la bondad.

Perfecciones mixtas son las que en su mismo concepto abstracto incluyen imperfección, limitación, como el accidente, la fuerza física, la sensibilidad, la vida orgánica, la razón en cuanto facultad discursiva.

Las perfecciones mixtas están formal y propiamente sólo en las creaturas, ya que su definición misma implica imperfección. En Dios se hallan eminentemente, en el sentido de que en El se halla cuanto hay de perfección en ellas, pero de un modo distinto y en grado superior: en Dios hay una realidad perfecta que incluye en sí toda perfección creada, libre de las imperfecciones que le son inherentes. El entendimiento humano no puede precisar positivamente cuál es esa perfección divina eminente y equivalente si no es por comparación con las perfecciones mixtas que sabe que no pueden darse en Dios y que, por consiguiente, tiene que depurar previamente, antes de aplicarlas a El, por la vía negativa, con los inconvenientes y riesgos a que aludimos más arriba. Si así no lo hace, o se queda sin saber nada de Dios por no poder afirmar nada de El, o lo afirma incurriendo en error.

Parecería a primera vista que, al menos las perfecciones simples, evitarían esta dificultad, ya que al no incluir en su noción abstracta imperfección alguna, están formal y propiamente no sólo en las creaturas, sino también en Dios: Dios verdaderamente es Ser, substancia, vida, inteligencia, poder, bondad.

Pero, si bien se advierte, esas nociones las formamos a través de

las perfecciones *concretas* que percibimos en las creaturas, las cuales, en cuanto *concretas* y realizadas en las creaturas, son en realidad mixtas; es decir, mezcladas inseparablemente con numerosas imperfecciones y limitaciones y, como tales, no están formal y propiamente en Dios, sino virtualmente, en cuanto que en Dios, como causa de lo creado, hay una perfección que engloba la creada, pero que El posee de modo muy distinto a como la poseen las creaturas que limitadamente la participan.

Así, nuestro concepto de perfecciones *simples,* que conviene propiamente a Dios, al tener que ser depurado por la vía de la negación de imperfecciones, presenta todos los inconvenientes que señalábamos antes para esa segunda vía. Si se quiere que ese concepto no quede demasiado vacío e inexpresivo, no cabe otro remedio que enriquecerlo por comparación con las perfecciones de que se ha abstraído: supersabiduría, superser, superbondad.

Sigue, pues, en pie la facilidad, por no decir la necesidad moral, de que surjan diferentes concepciones del trascendental divino y, por tanto, diversas religiones.

6. NI LA GRACIA NI LA REVELACION SOBRENATURALES EVITAN, POR SI SOLAS, LA VARIEDAD DE RELIGIONES

Hasta ahora hemos considerado el entendimiento humano abandonado a sus propias fuerzas en su búsqueda de la realidad religiosa trascendente. Pero cabe considerar otra hipótesis: la de que Dios ayude sobrenaturalmente al entendimiento en esa búsqueda, ya mediante inspiración de la gracia, ya mediante revelación expresa, total o parcial, de sí mismo. Tal hipótesis no puede ser descartada *a priori* por la historia de las religiones, tanto más cuanto que no pocas de las que estudia, tanto de pueblos primitivos como de cultos, afirman explícitamente esa revelación y creen en la actuación sobrenatural de Dios en las almas.

La *posibilidad,* e incluso la probabilidad de esta hipótesis, parece confirmada por la exigencia con que el hombre es impulsado al orden trascendente y la dificultad misma en que se encuentra para acertar el camino y alcanzarlo, según se ha visto más atrás. Parece entonces congruente con la bondad divina, con el Ser cuya evidencia postula nuestra misma tendencia, que Dios ayude en la medida *necesaria* a

los hombres de buena voluntad para que definitivamente no fracasen en sus nobles, aunque muchas veces equivocados esfuerzos.

El problema que nos interesa es dilucidar si en tal hipótesis de auxilio sobrenatural divino desaparecería la diversidad de religiones a que parece llevar irremediablemente el modo de conocer humano.

La respuesta parece que ha de ser negativa. Semejante auxilio no impediría la diversidad de religiones o, al menos, no lo haría necesariamente.

Si consideramos, en primer lugar, la *gracia,* como no suprime la libertad humana, cabe que los hombres la resistan total o parcialmente. Los modos de resistencia parcial pueden variar indefinidamente. Teniendo en cuenta que aún las almas de mejor voluntad distan mucho de ser enteramente fieles, se ve que la gracia —tal cual la conocemos o tal cual la conocen cuantos la admiten— no puede asegurar la unidad religiosa, no ya de todos los hombres, sino ni siquiera de los más fervorosos.

Esto por parte de la resistencia de la libertad humana. Por parte de Dios, dándose la gracia para asegurar la salvación, la consecución del último fin, y dependiendo ésta más de la rectitud de la voluntad que de la claridad del entendimiento, puede la gracia permitir muchos errores religiosos, aun en los entendimientos de buena voluntad, mientras tales errores no comprometan de necesidad la rectitud de intención en esa voluntad. Naturalmente, esa acción divina aumentará los puntos de semejanza entre las almas más fervorosas y dóciles, de los elementos religiosos comunes, pero no llevará a una verdadera unidad religiosa.

Alguna mayor esperanza ofrece el auxilio sobrenatural de la *revelación.* En efecto, si Dios comunica a todos las mismas verdades religiosas, parece que todos habrán de coincidir en ellas. Pero examinando el asunto atentamente, se verá que la revelación puede aumentar los elementos comunes, pero tampoco es apta *por sí sola* para llevar a la humanidad a la unidad religiosa.

Podemos distinguir dos hipótesis:

1.ª Que Dios se revelara a cada hombre (revelación individual o *privada*), e incluso que revelara lo mismo a cada hombre.

2.ª Que Dios se revelara a alguno o algunos con el encargo de transmitir su enseñanza a los demás (revelación *pública*).

La primera hipótesis queda descartada históricamente. Consta que la inmensa mayoría de los hombres no tienen en su vida revelación alguna.

Pero no sería aventurado decir que, aunque tal hipótesis se diera, aunque Dios se revelara a cada uno de los hombres al alcanzar el uso de razón, e incluso si revelara exactamente lo mismo a cada uno, no por eso se obtendría la unidad religiosa. Cada uno sería libre de aceptar o rechazar esas verdades reveladas; aceptarlas en parte o en todo; cada uno tendría que elucubrar diversamente sobre ellas, apartándose de mil modos diferentes de su sentido primigenio creyendo de buena fe que seguía admiténdolas. Finalmente, con facilidad se considerarían como reveladas muchas concepciones propias, que Dios no habría comunicado, como nos consta que ha ocurrido con frecuencia en los pocos casos de revelaciones privadas que conocemos. El resultado sería una proliferación de concepciones no sólo dispares, sino en gran parte opuestas, del orden divino trascendente.

En el caso de la revelación *pública,* Dios se manifiesta a uno con el encargo de que comunique lo revelado a los demás, mostrando su deseo o voluntad expresa de obligarlos a aceptar el mensaje.

La primera dificultad con que tropezamos es que hay varias religiones diferentes que se presentan a sí mismas como reveladas y obligatorias. Tales son, por ejemplo, casi todas las primitivas, que creen haber recibido por revelación de Dios al primer padre no sólo el concepto del Ser Supremo, y las nociones morales más generales, sino incluso los más minuciosos detalles de los ritos tribales. Así acontece también en el mazdeísmo de Zarathustra, el maniqueísmo, el islamismo, el judaísmo y el cristianismo; y lo mismo, aunque en grado menor, en cuantas religiones —y son muchas las existentes— tienen libros considerados como sagrados, cuya autoridad acatan en más o en menos.

El fondo *común* que pudiera encontrarse en esas religiones diversas no habría inconveniente en suponerlo revelado independientemente a unas de otras. Tampoco habría inconveniente, en teoría, en admitir como revelado lo que cada una tiene simplemente *de dispar.* Podrían entonces considerarse como fases diversamente evolucionadas de una misma religión, debida a una misma revelación incompleta, estancada en unas, progresiva en las otras. De hecho, sabemos que la revelación completa no se hizo hasta Cristo, y por Cristo, y

que la revelación antigua a los patriarcas y al pueblo de Israel fue parcial y progresiva, lo cual no obsta para que al judaísmo antiguo se le considere *una* religión, ni para que el cristianismo se haya tenido siempre como su heredero, su continuación y complemento.

Pero, por desgracia, contienen también, al menos muchas de ellas, *elementos contradictorios,* cuya fuente no puede ser Dios, que ni se contradice a Sí mismo ni está sujeto a errores. Por no poner más que un ejemplo, el dualismo mazdeo y maniqueo *contradice* al estricto monoteísmo judío, cristiano e islámico; islamismo y judaísmo moderno *niegan* la Trinidad y la Divinidad de Cristo, que los cristianos admiten como dogmas revelados (el judaísmo antiguo los *desconocía* —revelación incompleta—, pero no los negaba, porque ni siquiera le habían sido propuestos a su entendimiento). En este aspecto en que se oponen, sólo una de ellas puede ser revelada, e incluso podría no serlo ninguna de ellas. Lo que es imposible es que lo sean todas, y ni siquiera dos que se contradicen y en cuanto se contradicen.

Al enfrentarse el hombre con esos mensajes diferentes y opuestos que se le presentan como de origen divino, se ve precisado a elegir, y en esta elección no influirá sólo la revelación, de la que no tiene experiencia directa, sino también, y con frecuencia decisivamente, el lugar en que ha nacido, el ambiente, la educación recibida y hasta sus mismas pasiones; y como todo esto varía entre los hombres, se originarán también diferentes religiones.

Esto no quiere decir que el hombre no disponga de medios para poder distinguir la religión verdaderamente revelada de las que falsamente se consideran a sí mismas como tales. Lo que acontece es que tales medios de discernimiento no están, de un modo suficientemente eficaz, al alcance de una gran masa humana, de forma que almas de indudable buena voluntad y alto espíritu religioso pueden errar al hacer su elección. Ello lo comprueba la experiencia de cada día, y basta para dar lugar a la existencia de diferentes religiones que se hacen pasar por reveladas.

Pero aún nos ofrece la historia otra perspectiva más curiosa, que muestra cómo pueden multiplicarse las religiones diferentes entre aquellos que admiten *una misma* revelación. Y es que la elaboración humana de su contenido diversifica el sentido de este contenido en mil direcciones diferentes, luego sostenidas por sus partidarios como el sentido genuino de la revelación primera que todos admiten.

Los musulmanes han tenido más de novecientas sectas diferentes, los judíos modernos no tienen de verdaderamente común más que el sentido de raza —que no es verdadero elemento religioso— y algunas ceremonias externas, el cristianismo no tiene de común más que el nombre de Cristo, cuya persona venera vagamente sin precisar su naturaleza. Hablar, pues, de religión islámica, judía o cristiana como de religiones dotadas de unidad perfectamente definida no pasa de ser un eufemismo cómodo. No hay unidad real y objetiva, sino plenamente metódica. Son unidades que hace el historiador.

Nada podría ser tan eficaz como la visión de este panorama para convencernos de que la revelación divina, por verdadera y completa que sea, no basta por sí sola para lograr la unidad religiosa de la humanidad, para contrarrestar la tendencia dispersiva propia del modo de conocer humano cuando se dirige al trascendente religioso.

¿A qué se debe esta insuficiencia? Precisamente a que, si Dios quiere hablarnos, tiene que hacerlo en nuestro propio lenguaje para que lo entendamos, y a que este lenguaje, por ser expresión de conceptos nuestros, reviste nuestro modo natural de concebir y está sujeto a la misma posibilidad de desviaciones cuando se aplica a lo trascendente.

Tomemos, por ejemplo, al cristianismo: ejemplo típico o ideal, por tratarse de una revelación no sólo verdadera, sino también *completa* en Cristo. Ninguna como ella podría garantizar la unidad de todos aquellos que la aceptan, ya que al ser completa parece no haber pretexto para añadir o quitar cosa alguna.

Pero, en *primer lugar,* puede el hombre, aun aceptando en principio el hecho de la revelación, admitir sólo parcialmente las verdades que contiene, es decir, sólo aquellas que coinciden o se conforman con su modo de pensar, sus teorías filosóficas, su estado pasional habitual. Aunque parezca inconsecuencia, es dable constatarlo con frecuencia en ambientes cristianos, e incluso en hombres que se dicen católicos, y es móvil que, sin duda, estuvo en la raíz de no pocas herejías.

En *segundo lugar,* Dios, al revelarse, ha de servirse de metáforas tomadas de las cosas materiales, hablándonos en nuestro lenguaje, vertiendo su mensaje en conceptos que ya nos son familiares, o al menos conocidos (cf. I.ª, q. 1, art. 9), proporcionando así el misterio a nuestra capacidad. La única excepción posible a esto quizá sea la revelación inmediata, en que El puede infundir conceptos nuevos,

independientes de toda imagen sensible, de modo que comunique, no sólo conocimiento sobrenatural, sino también modo sobrenatural de conocer, cual sucede en lo que los teólogos llaman ciencia infusa *per se*. Mas cuando el favorecido ha de comunicar a otros lo que él recibió, necesariamente ha de verterlo en palabras humanas que los otros entiendan, y, por tanto, en matáforas. Pero la metáfora puede entrañar sentidos diferentes, que hacen posibles también interpretaciones diferentes. La palabra *hijo*, por ejemplo, puede entenderse de muy diferentes modos; y lo mismo las palabras *fuego, inmortalidad, vida eterna, visión divina*, etc., al aplicarlas a un orden sobrenatural del que no han sido abstraídas y al que sabemos que convienen de un modo diferente de aquel en que se aplican a las realidades sensibles a las que primariamente designan. Evidentemente, en la interpretación de esas palabras influirá no poco cuanto antes decíamos: teorías filosóficas previas, modo propio de concebir, pasiones, circunstancias ambientales, etc., con lo que fácilmente tendrá uno por revelado lo que más conviene a su modo personal de ser.

Y por fin, en *tercer lugar*, como el entendimiento humano no queda de ordinario en una mera aceptación pasiva del dato revelado, sino que tiende a comprenderlo y explicarlo, hay que añadir a la analogía *esencial* que entraña la misma revelación las llamadas analogías *accesorias*, es decir, las añadidas por nosotros como medio de exposición y aclaración humana del dogma divinamente revelado.

Tal modo de proceder es legítimo y lo autoriza el mismo ejemplo de Cristo que tanto usó de las parábolas (cf. Mat. 13, 34), y que nos describe los poderes que dio a Pedro con la metáfora de la piedra y de las llaves (Mat. 16, 18). Gracias a esta analogía de razón o natural se entienden mejor el misterio y sus aplicaciones. Pero si ya las metáforas entrañadas en la revelación llevan consigo el peligro de las desviaciones, cuánto mayor peligro entrañarán las empleadas por los hombres.

7. SOLO UN MAGISTERIO AUTENTICO E INFALIBLE PUEDE MANTENER LA UNIDAD RELIGIOSA ENTRE QUIENES LIBREMENTE LO ADMITEN

Lo dicho explica las escisiones múltiples que en el mismo cristia-

nismo han tenido lugar y la multitud de sectas en que se ha fragmentado. No basta la existencia de una revelación para asegurar la unidad de fe de aquellos que la admiten. Se requiere también un magisterio vivo, auténtico, voluntariamente aceptado, que condene las desviaciones humanas en la interpretación del dato revelado. Sólo los que acaten tal magisterio podrán conservar una fe común.

Pero no basta cualquier magisterio aceptado. Se requiere que goce de asistencia divina que garantice su infalibilidad; de lo contrario, al ser meramente humano, podrá con el tiempo contradecirse, ya que se suceden los individuos que lo desempeñan, y así puede llegar a diferir en su interpretación igual que los individuos particulares. Tal magisterio humano ha existido en casi todas las religiones —personificado de ordinario, ya en el poder civil, ya en el sacerdocio, ya en ambos a la vez—, pero en ningún pueblo ha asegurado la continuidad de la misma religión. Hablamos por comodidad del paganismo griego, romano, egipcio; pero la religión de los tiempos de Homero o de los reyes romanos tiene bien poco que ver con el paganismo alejandrino o el de los tiempos del imperio.

Sólo en la Iglesia católica se da ese magisterio asistido con el don de la infalibilidad; por eso, aunque admitiendo progreso, no admite contradicción: no puede negar ser revelado lo que una vez ha declarado como tal, ni dar como revelado lo que antes negó que lo fuera. Esa constancia histórica, verdaderamente milagrosa dada la versatilidad humana, es prueba fehaciente de la asistencia divina que le impide errar. Por eso sólo en la Iglesia católica, entre todas las cristianas, se mantiene, de hecho y en principio, la unidad religiosa, tanto entre los contemporáneos como con quienes nos precedieron; y el vínculo de esa unión no es la revelación misma —común a todas las demás iglesias cristianas—, sino el magisterio auténtico, libremente aceptado, que declara y define el contenido de la revelación.

V. LA RELIGION Y LA METAFORA

1. NOCION DE METAFORA Y NECESIDAD DE SU USO EN LA EXPRESION DEL CONCEPTO DEL TRASCENDENTE

La palabra, oral o escrita, es expresión sensible del concepto, manifestación del pensamiento; es el medio por excelencia del que usamos para transmitir a otros nuestros propios conocimientos y nuestros estados afectivos. Quien habla o escribe procura hacerlo de modo que esa actividad sea lo más apta posible para engendrar en otros los mismos conocimientos que él posee y desea expresar y transmitir. Para lograr esto ha de tener en cuenta, consciente o inconscientemente, la génesis del conocimiento humano.

Este comienza por lo sensible, sólo partiendo de lo sensible, elevándose de él por abstracción, llega a lo espiritual. Pero, aun el conocimiento más espiritual, más elevado, necesita el soporte de una imagen sensible que le acompañe; y por eso, a medida que el pensamiento se eleva más en el orden espiritual, más oscuro e inaprehensible se vuelve, porque la imagen sensible que debiera acompañarle será menos adecuada y se hallará más lejana de él.

De aquí se deduce, no ya la conveniencia, sino la necesidad de procurar una imagen sensible adecuada a cada idea, que le dé valor expresivo y la haga aprehensible. Necesidad que se hace mayor en la medida en que dista el concepto que se elabora de la intuición sensible que fue su origen. El conocimiento será tanto más claro y apre-

hensible cuanto más estrechamente unido esté a la intuición sensible originaria.

El pensamiento no es directa e inmediatamente comunicable a otros, debe previamente traducirse en signos sensibles —términos o palabras— que son a la vez *medios* de expresión y *vehículos* de transmisión. Ahora bien, toda palabra significa inicial y primariamente una realidad material, y sólo posteriormente se amplía su sentido para expresar realidades espirituales por la relación y semejanza que tienen con las cosas materiales que la palabra primariamente designa.

La necesidad de la metáfora en el lenguaje nace de que las palabras, que de por sí significan originariamente algo directa y propiamente material, sirve, por una misteriosa semejanza parcial con las realidades espirituales, para suscitar el concepto o idea de éstas, para hacerlas asequibles a nuestro modo de concebir.

La metáfora consiste precisamente en eso (del griego μετὰφορα, traslación, de μετὰ, más allá, y φέρω, llevar), *"en trasladar el sentido recto de las voces en otro figurado en virtud de una comparación tácita"*, *"en transportar la significación propia de una palabra a otra significación que no le conviene más que en virtud de una comparación sobreentendida"*. Cuando la metáfora es continuada se llama alegoría, *"en que unas palabras se toman en sentido recto y otras en sentido figurado"*.

Por lo que atañe a la religión —y, de modo general, a las ciencias del espíritu— en que el mismo objeto del conocimiento que se busca transmitir es espiritual, el empleo de la metáfora es imprescindible, aunque muchas veces, por el hábito de emplearlas, apenas nos damos cuenta de su uso.

Cierto que hay *realidades* —todas aquellas de las que hablamos referentes a la analogía ontológica de primer grado— que se dan *propiamente* en los seres materiales y espirituales, aunque no en el mismo grado ni del mismo modo. Tales son: ser, vida, substancia, etc.; las *palabras* que las expresan, al aplicarlas a lo espiritual no son estrictamente metafóricas, pero aun en ellas siempre es verdad que lo que originariamente expresan es la realidad cual la observamos en el mundo material, pasando luego a significar la realidad tal como se encuentra en el espiritual, en virtud de la semejanza que entre ambos existe.

2. USO DE LA METAFORA EN LA EXPRESION Y TRANSMISION DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO: DIOS, ALMA

Vimos que las raíces últimas de la tendencia que proyecta al hombre hacia el trascendente religioso se reducen a dos: la *indigencia* de la creatura que le hace buscar auxilio en un ser superior, y la aspiración ilimitada del hombre que no puede saciarse con bienes concretos, temporales, finitos, y le hace suponer una supervivencia en que sus ansias puedan ser satisfechas. Dos son, pues, los objetos principales en torno a los cuales gira todo lo religioso: Dios y el alma, que sobrevivirá a la muerte.

Veamos la contribución de la metáfora a la elaboración y expresión de estos dos conceptos.

Dios.—Hay nombres de Dios cuyo significado se nos ha perdido por completo. Pero aquellos cuyo significado conocemos, o que los lingüistas han logrado descubrir, expresan todos primariamente un objeto material, aplicado al Ser Supremo en sentido traslaticio; de modo que es lógico suponer que lo mismo pasaría con aquellos cuya significación se perdió.

Entre los pueblos primitivos, el nombre más común y casi universalmente extendido y que, por tanto, debe considerarse uno de los más antiguos, es el de "padre", "mi padre", "nuestro padre", "padre celestial"; otros se toman de su actividad, como "hacedor", "creador del mundo", "creador de la vida", "el matador celeste", "dador"; otros de sus atributos, como "el viejo", "el viejo de arriba", "el muy viejo", "el uno de arriba", "el señor de arriba", "el jefe"; otros, en fin, de la sede en que habita, como "el que está en el cielo" o, simplemente, "cielo". En Japón el nombre de Kami, dado a los dioses, significa "lo que esta sobre", "lo que está más alto". Los chinos lo llaman simplemente "cielo", o bien "sublime cielo", "sublime soberano". El Dios supremo de los indoeuropeos suele unir al nombre primitivo de "padre" el nombre del "cielo", que toma metáfora de la luz, y de donde viene nuestra palabra "Dios" (Deus, Zeus, Dyaus, etc.), de la raíz *div* = brillar, de donde *deva* = resplandeciente, Dios, cielo. Otras variantes son: Júpiter latino, Zeus Pater griego, Zeus Papaios escita, Zeus Papoos traciofrigio, Dyauspitar indio,

Tiu anglosajón, Zio y Ziu germánicos, Divas lituano, Diews letón, etcétera.

En el Avesta se le llama Ahura (señor) y Mazda (sabio), pasando la palabra "Daeva = Dios" a significar Demonio. Mitza significa "amigo".

Al Dios supremo sumerio-acadio se le llamaba An (que significa cielo). El ideograma era una estrella que designaba al *cielo* (An), al Dios supremo (An o Anu). La palabra *dios* era aplicable a todos los nombres divinos (*dingir* en sumerio, *ilum* en acadio, de donde deriva el nombre común divino El, propio de los semitas occidentales, y del que, más tarde, derivará Alá o Illahu). Como se ve, aunque el sonido El parece significar poder, su signo ideográfico más antiguo —la estrella— se asoció con la idea de luz y cielo.

Además de omitir otras denominaciones del Ser Supremo, evitamos extender estos ejemplos a los nombres de dioses inferiores, lo que sería tarea inacabable. Además, no es necesario, pues es evidente que también en ellos abunda la metáfora, y de modo más grosero.

Ciñéndonos, pues, a la elaboración del concepto del Ser Supremo, podemos considerar como metáforas más comunes las siguientes:

a) Su comparación o relación con la luz y con el cielo cuando se le quiere describir en sí mismo.
b) Su vejez, para indicar su eternidad o su anteceder a toda creatura.
c) Su paternidad, e incluso maternidad, en relación con los hombres.
d) Nombres que expresan dominio, señorío, poder.
e) Nombres que expresan su actividad creadora inicial, o la actual en la naturaleza, con frecuencia bajo simbolismo animal (toro, vaca, paloma, etcétera).

El alma.—En todos los pueblos se ha admitido su existencia y su supervivencia. Respecto al modo de sobrevivir y al tiempo que dura esa supervivencia no hay ya unanimidad. Su suerte futura se concibe de ordinario de una manera oscura y poco consoladora, de modo que esta vida temporal suele considerarse preferible (concepto que quizá corresponda a la realidad, supuesto el pecado original que impedía su entrada en el cielo antes de la venida de Cristo).

Un concepto más optimista tienen muchos pueblos primitivos —no todos—, al considerar la muerte como tránsito natural del mundo sensible, fenoménico, al mundo real, del que el sensible es como la sombra. Dadas las operaciones de las que el alma es principio en el hombre, no es infrecuente que se le den varios nombres, e incluso que se admitan en un mismo hombre varias almas, de las cuales algunas mueren con el cuerpo, mientras que otras no.

Manifestándose la vida por la respiración, la metáfora más ordinaria para elaborar su concepto es la que la relaciona con el soplo de la respiración y el soplo del viento: que tiene la ventaja de explicar a la vez su realidad activa y su impalpabilidad o pertenencia al orden suprasensible. Esta concepción aparece sobre todo en los primitivos, los indoeuropeos y los semitas. Así, los primitivos la conciben como el viento (los Maidus de California), o como el aire (los Fueguinos de Patagonia), o como el aliento (los Wiradjuri de Australia).

El Atman de los indoeuropeos significa igualmente soplo o aliento (compárese con el alemán *atmen,* respirar). Esta significación permanece en latín y en griego: *anima* y animus significa originariamente *viento* (compárese con el griego ἄνεμος), y *spíritu,* soplo del viento, respiración. Igualmente sucede con el griego ψυχή y πνεύμα, soplo del viento. Entre los semitas, baste recordar tres de las palabras hebreas con que se designa el alma: *nefeš* y *nešemah,* ambas derivadas de *nafaš,* respirar, y que significan soplo vital, y que se aplican indistintamente a hombres y animales; y *rúah,* que literalmente significa viento y, en sentido traslaticio, se aplica al espíritu divino, y con menor frecuencia al hombre, y sólo en Ecel, 3, 21, al alma de los animales.

Menos frecuentemente deriva el nombre del alma de su actividad pensante. Así, el griego νοῦς de νοέω conocer, el hebreo *leb,* corazón, y el egipcio *ab,* corazón.

Alguna vez se toma también su nombre del movimiento, del que es principio. Así, el alemán *Seele,* antiguo alemán *saiwolo* (compárese con el griego αἰόλος, móvil, semoviente). También es frecuente considerar el alma como una sombra, no sólo en los clásicos, sino también entre los primitivos.

Finalmente, para indicar la agilidad con que se traslada al reino de los muertos, se le representa a veces en forma de pájaro, como en el *ba* egipcio y el *etimmu* babilónico.

3. NECESIDAD, LEGITIMIDAD E INCONVENIENTES DEL USO DE LA METAFORA EN EL CAMPO RELIGIOSO

Lo religioso no sólo se concibe, sino que también se comunica a otros; siempre ha sido objeto de enseñanza, ya expresa y voluntaria —cual pasa en las iniciaciones de los pueblos primitivos—, ya espontánea, cual sucede en la comunicación familiar en que el niño la va recibiendo de sus padres y de los adultos del ambiente que le rodea. De hecho, nadie inventa del todo su religión por sí mismo. En esta transmisión del pensamiento religioso propio a los demás, la metáfora es absolutamente necesaria, según vimos más atrás.

Cabe pensar, sin más, que si su empleo es necesario, también tiene que ser, al menos en principio, legítimo.

El fundamento de esa legitimidad —que hace que la metáfora nos lleve a un conocimiento *verdadero,* aunque imperfecto, de lo espiritual— radica en la semejanza real y objetiva que, pese a todas las diferencias, se da entre las cosas materiales y las espirituales, y aun entre todas las cosas entre sí.

Como obras que son de un mismo artista —Dios—, todas tienen participación *diversa* de *una misma* realidad divina simplicísima. Es esa semejanza, siempre real, aunque no siempre conocida, lo que origina, cuando es conocida, la metáfora. Esta es apta, como se ha dicho para designar a la vez una realidad material y otra espiritual, en cuanto que la primera copia a la segunda y se asemeja a ella.

Dios se manifiesta en tres órdenes de obras: sobrenatural, espiritual y material o sensible, que, a su vez, suele dividirse en animado e inanimado.

Sólo el tercer orden es objeto apropiado y directo de nuestro conocimiento y, por consiguiente, el único inmediatamente designado por nuestra palabra. Pero, dado que sabemos por fe que el orden sobrenatural manifiesta *toda* la perfección divina, aunque *no totalmente,* cabe sospechar que también los demás órdenes, que se subordinan y ordenan a lo sobrenatural, manifiestan de algún modo *toda* esa perfección, aunque no *totalmente,* y así la diferencia de perfección de esos grados proviene, no de lo que en sí representan, sino de la parquedad con que lo reproducen, de las limitaciones cada vez mayores que acompañan a su ser.

Por consiguiente, a toda realidad de orden espiritual o trascendente será dable encontrarle alguna realidad material que le sirva de réplica imperfecta; por la que podamos introducirnos en su conocimiento, por la que podamos ilustrarla, mediante procesos de depuración, haciendo abstracción de las negaciones o imperfecciones que la acompañan.

La palabra que designa esa realidad sensible en cuanto réplica de lo intelectual es a lo que llamamos metáfora: una misma palabra que designa a la vez la realidad material y la realidad espiritual en cuanto de algún modo guarda semejanza con la material.

Aquí puede aplicarse, modificando un tanto su concepción, la teoría platónica de las ideas. Cada idea, subsistente de por sí, tiene su réplica concreta y singular en el mundo sensible, que es como su sombra y pálida imagen. Presentando esta sombra mediante la metáfora, se suscita el conocimiento de la idea subsistente de que es sombra. Si bien es verdad que esas ideas no tenían más subsistencia que la que les daba la mente de Platón, no es menos verdad que existen y subsisten objetos espirituales no directamente intuibles por el hombre; pero a los que puede remontarse mediante las réplicas sensibles que le entran por los sentidos.

Tal es la concepción común de los pueblos primitivos cuando unánimemente dan por sentado que todo el mundo fenoménico, material, es sombra y manifestación de un mundo suprasensible que actúa en aquél, y al que se pasa con la muerte. Concepción que se suele juzgar como infantil, pero que, en realidad, es más profunda que la platónica, e incluso más acertada, aunque en su aplicación práctica haya dado lugar a no pocas desviaciones.

De lo expuesto se sigue que cuanto más rico en contenido es un objeto espiritual más réplicas parciales tiene en el mundo material, y así a más metáforas puede dar lugar, más número de ellas necesita para ser mejor conocido. Así, de Dios puede y debe predicarse cuanto hay de perfección en cada ser, pues todos son réplica parcial de El.

Mas en la misma exposición que hemos hecho de la necesidad y legitimidad del uso de la metáfora aparecen sus inconvenientes, dificultades y peligros.

En primer lugar, aunque la semejanza que funda la metáfora existe en todas las cosas, no es la misma ni igualmente perceptible en todas ellas. Esto hace necesaria una primera labor de selección no siempre

fácil. Si la metáfora ha de servir a su fin primario, suscitando la idea del ser espiritual y sirviéndole de soporte, debe ser cuidadosamente elegida, de modo que, por su estrecha semejanza, sugiera espontáneamente, o al menos congruentemente, la representación del objeto espiritual correlativo.

Si en esta selección no se acertare, la metáfora inadecuada tenderá a viciar el conocimiento del objeto espiritual, asimilándolo más de lo conveniente al objeto material, excesivamente distante, que le sirve de soporte: como la semejanza no se ofrece espontánea de por sí, fácilmente la crearemos nosotros donde no la haya.

Y si se trata de transmitir a otros nuestro propio pensamiento religioso —con una enseñanza intencionada, o simplemente espontánea—, todo el valor del lenguaje metafórico dependerá del acierto en elegir las palabras que expresan aquellas realidades materiales que más semejanza ofrezcan con las espirituales, cuyo conocimiento queremos suscitar. Acertar en la elección de esas réplicas sensibles —únicas que directamente podemos transmitir a través de la sensibilidad del oyente— es acertar en la transmisión y enseñanza de los conocimientos religiosos. Si no se acierta, si las imágenes sensibles que nuestra palabra ofrece son demasiado inadecuadas para suscitar la representación espiritual que queremos comunicar, el resultado será que el discente se forme, a causa de ellas, su propia concepción religiosa, pero muy distinta de la nuestra.

Es evidente que las opciones posibles —y sus resultados— a la hora de elegir la metáfora deberán adaptarse al máximo al grado de desarrollo mental de los destinatarios de la enseñanza religiosa: no se debe emplear el mismo lenguaje cuando se instruye a niños que cuando los destinatarios son adultos que, a su vez, pueden tener muy diversos grados de cultura.

Esto ya bastaría para explicar no pocas variaciones de las concepciones religiosas, y aún más quizá los continuos cambios que se observan en el desarrollo temporal de una religión que se presenta como idéntica. El acertar con las metáforas convenientes es obra de tanteo paciente; de ahí la tenacidad con que los hombres las conservan y se atienen a ellas, una vez han logrado descubrirlas.

Pero aun suponiendo el máximo acierto posible en la elección de la metáfora, no por eso queda excluido el peligro de desviación errónea en el pensamiento religioso propio y ajeno.

Como decíamos, toda metáfora, por adecuada que sea, es una palabra que designa *dos realidades distintas:* la material y la espiritual; cuanto más semejantes tanto más adecuada es la metáfora, pues esa semejanza es lo que justifica que designemos ambas realidades con la misma palabra. Pero esa designación única de realidades diferentes se prestará siempre a confusión; será muy fácil aplicar al objeto espiritual características del material que no le convienen; o bien, en un excesivo afán de depuración, dejar de aplicarle las que le convienen. Ello dará lugar a diferencias y errores muy variados, que harán diferenciarse las concepciones religiosas.

Para obviar este peligro inherente a la metáfora se han dedicado los hombres con su esfuerzo prolongado y laborioso a depurar, no ya el concepto, sino la palabra misma, despojándola gradualmente de todo significado material.

Tal proceso es observable en todas las lenguas, y es uno de los índices más valiosos del lento progresar de la humanidad. Primero se logra la expresión de lo espiritual, por medio de palabras cuyo significado propio es lo material; luego coexisten largo tiempo en la misma palabra ambos significados; el propio o material y el metafórico, al que corresponde el concepto analógico de lo espiritual. Es la etapa propiamente metafórica, en que es fácil y frecuente la confusión de ambos sentidos; de ahí los errores, confusiones y contradicciones de las religiones más o menos primitivas, y aun de las clásicas, de ahí también el antropomorfismo excesivo que se halla en todas las religiones paganas.

Con el tiempo, el sentido propio primigenio y material de la palabra se olvida poco a poco y cae en desuso, quedando como su único significado el traslaticio o metafórico. Al decir *Dios* nadie piensa hoy en la *luz,* ni al decir *espíritu* piensa en el *viento.* La palabra designa ya únicamente la realidad espiritual. Así se va creando gradualmente un vocabulario estrictamente religioso y filosófico, no propenso a errores y confusiones, que permite hablar adecuadamente de los objetos espirituales. La ventaja y progreso que esto representa nunca podrá sobreestimarse.

Pero lleva anejo un peligro no pequeño; el de que las palabras despojadas de su sentido primigenio se conviertan en símbolos vacíos y que, así, explicación y concepción religiosa se conviertan en palabrería vana y en terminología huera. Este riesgo se hace evidente

cuando se considera la actividad instructiva, docente, que se ejerce sobre todo con los niños. Frecuentemente aprenden palabras y frases cuyo sentido se les oculta casi totalmente.

No se debe olvidar que lo espiritual ni puede concebirse, ni menos transmitirse manifestándolo en palabras, sino por la relación de semejanza, por la referencia remota que a ello dice lo material. Cuando esta relación y referencia se olvida totalmente, nos quedamos sin nada; no erraremos, pero esta ausencia de error no es la de quien posee la verdad, sino la de quien nada sabe y nada dice.

Ese proceso de depauperación que lleva consigo la excesiva depuración de las palabras, encuentra una expresión feliz en lo que se ha bautizado como lenguas *gastadas*. Las palabras se *gastan* con el uso, perdiendo poco a poco su significación originaria y volviéndose cada vez menos expresivas.

Palabras y expresiones tan corrientes como explicar, definir, explanar, exhausto, exánime, diáfano, agotar el tema, desviar la atención, etc., no se entienden ya hoy por sí mismas sin ulterior explicación, porque se ha olvidado ya su sentido material intuitivo. En cambio, se entendía, y se entienden, en sí mismas en latín, porque al lado del significado metafísico conservan todavía patente el significado material que les sirve de base.

Por eso ninguna lengua debe estancarse. Si no quiere perecer, a medida que se gasta tiene que renovarse acuñando nuevas palabras y expresiones, plenas de contenido material intuitivo, que den pie a nuevas metáforas que vayan sustituyendo a las antiguas que, por demasiado depuradas, se han quedado vacías.

Esto mismo se observa en la historia de la filosofía. Las grandes cimas del pensamiento filosófico se alcanzaron en el período agónico en que el hombre lucha por salir de la confusión, logrando formular una terminología más depurada. Mas el esplendor siempre decae pronto. El apegarse confiadamente a esa terminología depurada olvidando sus relaciones con la base material de que se extrajo, acaba convirtiéndola en estéril y vacía. Si la invención de una terminología más depurada señala siempre una conquista filosófica, es porque tal terminología, recientemente elaborada, se halla todavía llena del contenido intuitivo de los elementos materiales de que se elaboró. Si se quiere permanecer en la cima, o aun subir más, no basta apegarse a la terminología con que se coronó, sino mantener vivo su contacto

con lo material de que se extrajo, o enriquecer su contenido con nuevas referencias y términos nuevos.

Por eso, y con mayor razón, la religión ha de cuidarse de dotar de contenido a las palabras depuradas, ya sea descubriendo su sentido real propio, del que extrajeron el metafórico que ahora ostentan de modo exclusivo, ya sea creando nuevas formas metafóricas adecuadas que les den el contenido que les falta. Así, la palabra *Dios* se llenaría de contenido, explicándola con las analogías de la luz —inmaterial, impalpable, siempre activa, invisible en sí misma, pero visible en los objetos que ilumina, a los que saca a luz dándoles existencia para nosotros—, y la palabra *espíritu* dirá algo al oyente si se la compara con la respiración, manifestación del principio de vida, o con el viento, activo, existente en movimiento y, sin embargo, intangible, imponderable, sin forma determinada.

Es verdad que con esto se vuelve de la fase depurada a la metáfora, con la consiguiente exposición a posibles errores y desviaciones. Pero más vale poseer algo de verdad con peligro de mezcla de error que no evitar la posibilidad de errar renunciando del todo a la verdad.

De esta actitud nos da ejemplo el mismo Cristo, maestro religioso por excelencia —y como tal reconocido hasta por quienes no creen en El—, cuando se llama a sí mismo "camino, verdad, vida, luz del mundo, puerta, pastor, rey, padre, pan del cielo, cepa, estrella espléndida matutina", e ilustra el reino sobrenatural con palabras significativas del mundo visible y material. Aunque sea una vía expuesta a error, es inútil buscar otra mejor que la que el Maestro señaló. Y así dispuso Dios que procediera siempre la humanidad, prefiriendo que el hombre tuviera religión, aunque viciada por múltiples errores y desviaciones, que el que viviera sin religión alguna.

4. ERRORES RELIGIOSOS A QUE SU USO O ABUSO HA DADO ORIGEN.

Los errores a que ha dado lugar el uso —y también el abuso— de la metáfora en las concepciones religiosas de los pueblos se deben a dos fuentes: la primera es la fácil confusión de conceptos a que conduce el designar con la misma palabra la realidad sensible y la espiri-

tual; la segunda es la insensible gradual evolución de los conceptos dentro de la misma metáfora, lo que hace que se incurra en error sin darse cuenta: el sentido traslaticio va modificándose tan gradualmente que puede llegar a ser completamente diverso del primero que se le dio, sin que en ninguna etapa del proceso sea advertido el cambio que se está verificando.

He aquí algunos ejemplos relativos a los nombres metafóricos referidos a Dios. El más bello y, a lo que parece, más antiguo y primitivo es el de *padre;* metáfora bellísima y que se presta en sus aplicaciones a una intensísima vida religiosa. Como un padre cuida de sus hijos, así cuida Dios de los hombres. Y éstos, a su vez, deben amar, temer, obedecer y honrar a Dios como un buen hijo a su padre, y confiar en El. Hasta aquí la metáfora es válida, y ahí se han detenido muchos pueblos primitivos, que por ello muestran una religión relativamente elevada. Algunos lo llamaron también Madre, metáfora igualmente bella y sugestiva, usada, al igual que la anterior, por la misma Escritura.

Los pueblos más primitivos consideran a ese Padre como Ser Supremo, superior a todos los demás, que de El tienen origen, sin esposa, sin familia. Para ellos la pregunta de si tiene esposa carece de sentido: ni siquiera pensaron en esa posibilidad.

Pero cuando en la elaboración ulterior de la metáfora entra la disquisición racional, a la que el hombre se siente tan inclinado, enseguida empieza a viciarse y desviarse. La palabra padre tiende cada vez más a tomarse en un sentido más humano, entrañando verdadera generación, que cada vez se concibe más como la humana. Y como el padre humano no se concibe sin una esposa que sea madre, se le atribuye esposa; primero vergonzantemente, después sin ambajes, Esa esposa, al ir identificando el Ser Supremo con el cielo en que habita, acaba personizándose, las más de las veces, en la tierra, quedando ésta entonces divinizada como Madre divina. El influjo fecundante del cielo sobre la tierra, sobre todo mediante las lluvias, da pie fácilmente a esta metáfora grosera, y con ello entramos en el círculo de la cultura primaria agrariomatriarcal.

Sea la tierra su esposa, o sea otra personificación cualquiera, el resultado es que, si tiene esposa, ha de tener hijos que se le parezcan, que sean dioses como El. Aparece así un politeísmo, más o menos jerarquizado, que se da incluso en la cultura primaria ganadero-

patriarcal, que es la que mejor conserva la pureza religiosa anterior. Los hijos engendran a su vez; los dioses se multiplican; pululan en el cielo, en la tierra y en el infierno; se vuelve incierto el destino del alma: se sabe que pasa al mundo suprasensible, pero tan pronto se pone su morada en los lugares subterráneos, como piensan los sumerioacadios, como en el cielo, cual creen la mayoría de los primitivos; o bien se fluctúa entre las dos moradas, cual pasa a los egipcios. La muerte así se vuelve tenebrosa, por la incertidumbre del mundo a que conduce.

Y como *todos* los dioses ejercen su acción sobre los hombres, la actividad del Ser Supremo queda cada vez más remota y alejada; del abuelo aún puede uno acordarse, pero del tatarabuelo todos se olvidan, aunque no ignoren que debió existir.

Así, la elaboración y actividad excesiva del entendimiento humano, que lleva a los pueblos al progreso material, indujo simultáneamente a las desviaciones religiosas. No es, pues, extraño que los pueblos más atrasados, por no haber usado o abusado tanto de su ingenio, sean paradójicamente los que, de hecho, han conservado una religión más pura.

Otra metáfora bellísima y muy extendida en las culturas primitivas es "el viejo", "el viejo de arriba", "el muy viejo". Con ello se quería indicar su precedencia en el tiempo a todos los demás seres, e incluso, de un modo más o menos implícito y confuso, su eternidad. Para justificar sobradamente esa metáfora, baste recordar que en la misma escritura se llama a Dios "el anciano de días" y se le describe con barba cana como lana blanqueada (Dan. 7, 9, 13).

Mas a este sentido trascendente se fue también mezclando el significado material de caducidad y decadencia que lleva consigo la vejez. La evolución aparece ya en su término en la religión solar totémica. El Ser Supremo, personificado en el sol, se desdobla en sol naciente (hijo) y sol poniente (padre): el hijo, sometido primero a su Padre, acaba finalmente por suplantarle cuando, cerca ya de su ocaso, se siente achacoso, débil y sin fuerzas.

Pero donde aparece quizá más vivamente la corrupción de esta metáfora de la vejez es en las varias leyendas sobre el Dios Supremo solar Re. Todas ellas insisten en la suprema y achacosa vejez de Re, que aprovechan dioses y hombres para revolverse contra él, hasta que, asqueado e impotente, tiene que resignar el poder y retirarse al cielo,

dejando a otros dioses que le sustituyan en su actuación con los hombres. Esto lo expresa muy bien la leyenda de Re e Isis, cuando dice ésta que los labios le temblaban y babeaba continuamente.

También el nombre de "matador celeste" expresa bellamente que es señor de la vida y de la muerte. Pero de aquí a concebirlo como un hombre airado que cabalga sobre las nubes y esgrime el rayo con sus propias manos no hay más que un paso; y ese paso es sabido que se dio en la mayoría de las religiones paganas en una u otra forma.

Omitiendo ahora otros muchos ejemplos de degradación del sentido de las metáforas, creemos un deber aludir a una, muy extendida y muy bella, que es la de la luz. Bástenos para justificarla que el mismo Jesucristo se llama a sí mismo "luz, luz del mundo, estrella de la mañana", que se le da el apelativo de "sol de justicia" y que San Pablo, para indicar la trascedencia divina a todo cuanto puede alcanzar el entendimiento creado, nos dice que Dios "habita la luz inaccesible".

Esta metáfora se dio en la extensa rama indoeuropea, que la asoció íntimamente con la más antigua de la paternidad. Esta fusión explícita (luz y paternidad), al acentuar la personalidad por obra de la paternidad, libró a sus varias religiones de caer de lleno en el culto solar y astral, aunque no dejó de contaminarse fuertemente de él, como puede verse en los dioses Varuna, Mitra, Venus, Apolo y Diana, por no citar más que algunos; pero rebajó la paternidad divina al volcar en el Ser Supremo el concepto de la humana, con sus debilidades y hasta con sus adulterios.

En cuanto a las metáforas con que se describe el alma humana, el proceso de degradación de su sentido primitivo es semejante.

La metáfora más universal en todas las religiones es la que la relaciona con el viento o con la respiración. Baste para justificarla recordar que el mismo Cristo la usó para dar nombre a la tercera persona de la Santísima Trinidad. Las desviaciones a que se presta son principalmente dos: una con referencia a su naturaleza, otra con relación a su inmortalidad.

En cuanto a su *naturaleza,* es difícil concebirla como absolutamente inmaterial, como espíritu en el sentido que hoy le damos. Puede decirse que no hubo religión alguna, fuera de la cristiana, que alcanzara con éxito este grado de abstracción: las almas conservaban aún separadas su figura corporal, aunque tenue; tenían cuerpo, aun-

que etéreo; por eso es tan frecuente que se les llame sombras, fantasmas, espectros.

Y no es esto lo más grave. Lo es, en cambio, que, no pudiendo concebir la existencia sin cuerpo, tendían a relacionar la perfección de aquélla con la de éste. Y siendo el alma *sombra,* se consideraba también su vida ulterior como sombra de lo que es la presente: vida disminuida, pálida, anodina: la vida presente es mejor que la futura. Nada hay tan desconsolador como las descripciones clásicas del Hades, o incluso los campos Elíseos, o las del Arallu asirio-babilónico enlazadas con la bajada de Istar a los infiernos; y no mayor esperanza ofrece el Sheol bíblico. (De hecho, no debe olvidarse que la suerte *inmediata* de las almas antes de la redención de Cristo, dado que el pecado original aún no había sido destruido en sus consecuencias, no debía tener nada de halagüeño: todo el ideal de los israelitas, aun los piadosos, era vivir largos años y ver los hijos de sus hijos; sólo en los libros postexílicos, sobre todo en la Sabiduría, comienza a describirse vívidamente la inefable dicha de los que mueren bien.) Los primitivos, aunque admitían la supervivencia, reconocen las más de las veces no saber nada acerca de ella.

Es verdad que se encuentran excepciones, de las que queda testimonio, en que se considera la muerte como una liberación, un tránsito a una vida incomparablemente mejor, y es de creer que tales excepciones serían numerosas en todas las religiones, entre las almas fervorosamente religiosas; pero eso no quita que la tónica general sea la descrita.

Las promesas del Evangelio quitan esta congoja e incertidumbre. Sabe el alma que al morir la espera "un gozo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni entendimiento humano pudo concebir, ni en corazón humano puede caber", "un gozo pleno" en que ya nada pedirá, porque todos sus deseos serán satisfechos.

Pero ni aun la revelación evangélica logró quitar del todo en el cristianismo el peso de materia —etérea, imponderable, especial, pero materia al fin— que aquejaba a la concepción humana del alma. La escuela africana, por ejemplo, adjudicaba a las almas un cuerpo aéreo especial. San Agustín llegó ya a concebir el espíritu como "lo que siendo, no es cuerpo", aunque sabemos cuán imposible se le hacía este concepto antes de su conversión.

Por lo que respecta a la concepción cristiana del alma, parece que

la depuración plena de toda materia no se hizo universal en la Iglesia hasta Santo Tomás.

Con relación a la *inmortalidad*, los equívocos a que da lugar la metáfora son aún más graves. El aliento es común a hombres y animales, y es verdad que con frecuencia se distingue entre el alma de unos y otros; pero al usar una misma palabra se incurre en aparentes contradicciones, afirmando unas veces su supervivencia, negándola otras. Y esto se observa en la misma Escritura. El distinguir varias almas en el hombre según los diversos órdenes de sus operaciones les ayudó con frecuencia a poner a salvo con más facilidad el alma específicamente humana; alguna o todas las otras mueren, mientras ésta no. Pero aun así no se evita la confusión ni las contradicciones, porque los campos de actividad de esas almas distan mucho de hallarse claramente definidos.

Hay que decir, sin embargo, que en medio de todas esas dificultades en que se debatía, la humanidad tuvo el acierto de adherirse profundamente a la supervivencia del alma.

5. LA METAFORA INVERSA

Dado que la metáfora se basa en la semejanza de los seres de distinto orden de perfección, en principio puede usarse tanto para describir lo inmaterial por lo material —metáfora directa de la que hemos tratado— como para ponderar lo material aplicándole predicados que, propiamente hablando, sólo convienen a lo espiritual.

La metáfora *directa* es indudablemente la original, ya que para la inversa se requieren conceptos previos de lo espiritual, que sólo mediante metáforas directas se pueden obtener. Por eso es más importante cuando se trata de explicar el conocimiento humano y religioso, y sobre todo de su comunicación a los demás. Por la misma razón también es la más usada en el terreno profano.

Lo más conocido es lo material, lo que intuitivamente percibimos, lo que nos entra por los sentidos. Luego viene la vida, incardinada en la materia, pero que ya no vemos en sí misma, sino en sus manifestaciones; finalmente, lo inmaterial, lo positivamente espiritual, que de ningún modo es percibido por los sentidos.

De ahí que el uso de la metáfora directa pueda servirse de palabras que significan cosas inanimadas para describir las animadas o concebidas como tales; de las que expresan lo material para describir lo material; de las que significan realidades menos plenas para describir realidades más plenas y más remotas.

Pero tampoco la metáfora *inversa* es extraña a nuestras lenguas. Cuando decimos: ojos del pan, patas de banco, pie de un monte, brazos del sillón, no hacemos otra cosa que describir lo inanimado, la realidad más material por la más inmaterial.

Esta vía parece incluso la preferida por las lenguas semíticas —llanto de las nubes, encendidas mejillas de rosa, rostro de Dios, de un ángel, aplicado a un rey—, que gustan de aplicar cualidades vivas y espirituales a todo lo inanimado y material.

En el terreno religioso no deja de tener sus peligros, al igual que la metáfora directa de la que hemos hablado.

Cabe suponer que el aplicar a los reyes el nombre divino, al principio por adulación y en sentido puramente metafórico, contribuyera no poco a su deificación real en el concepto del pueblo. No es creíble que el primer rey de Egipto pasara de golpe de ser tenido por un hombre a ser tenido por Dios, fue seguramente el uso prolongado de la metáfora lo que obró el cambio. Y sabemos que la divinización de los reyes no fue, ni mucho menos, un fenómeno religioso exclusivamente egipcio.

Lo mismo pudo pasar con otros seres naturales. Los judíos, a fuerza de llamar Ciudad de Dios a Jerusalén, acabaron por tenerle una veneración casi idolátrica. También se le da en la Escritura el nombre de "monte divino", en que Dios se complació habitar (Salm. 67, 16). Esto puede quizá explicarnos la divinización frecuente de montes, bosques y ríos que hallamos en muchas religiones: a lo que por imponente se admiraba, o por beneficio atraía, se le aplicó el nombre divino para ponderar metafóricamente su excelencia, y olvidándose gradualmente del sentido metafórico se le convirtió en divinidad. Y una vez comenzado el proceso fue fácil extender la deificación hasta llegar a las religiones naturistas y poblar el mundo de dioses.

Sin embargo, la identificación nunca fue completa; siempre se distinguió, más o menos oscuramente, entre el dios y espíritu que mora-

ba en el objeto o persona, y el mismo objeto que se tenía por su morada o por el lugar de manifestación.

Pese a tales peligros de desviación, el uso de la metáfora inversa es tan legítima como el de la directa. No supone una creencia fundamentalmente animista, como pudiera pensarse, ya que para atribuir espíritu a la materia hay que formar primero el concepto de espíritu partiendo de la materia. Así, el espiritualismo necesariamente precede al animismo.

En realidad, el uso de este tipo de metáfora más bien corresponde a un espíritu profundamente religioso que, creyendo de buena fe en la belleza insuperable del orden espiritual, no halla modo mejor de expresar su admiración por la belleza sensible que aplicarle hiperbólicamente predicados espirituales.

Así, ambas vías, aunque no exentas de peligro, son buenas y legítimas. La relación mutua es de análisis y síntesis. Por análisis de las cualidades que nos ofrecen las cosas materiales, llegamos a la síntesis depurada de la perfección espiritual. Luego aplicamos esa síntesis a las cosas materiales, conociéndolas de modo nuevo desde un plano de visión espiritual y, en último término, desde el punto de vista de Dios, que es el modo más perfecto, pleno y exhaustivo de conocer las cosas.

VI. SIMBOLISMO Y ANTROPOMORFISMO DE LAS RELIGIONES

1. NOCION Y SIMBOLO

Etimológicamente *es lo que se arroja* o pone juntamente con otra cosa, del griego $\sigma\upsilon\nu$ = conjuntamente, y $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ = arrojar, echar, poner.

Su nombre parece ser que se aplicó primero a un palo partido en dos mitades, con varios salientes y entrantes coincidentes entre sí. Para sellar una amistad perpetua cada contrayente se llevaba la mitad, que celosamente conservaban los descendientes.

Llegada la ocasión en que se necesitasen —prisionero de guerra, viaje, etc.—, el necesitado pedía protección mostrando su mitad de palo, que se cotejaba con la conservada por los otros (de aquí "símbolo", lo que se pone con otro). Si ambas mitades coincidían, se reconocía la amistad antigua, contraída quizá siglos atras, y se obraba en consecuencia.

Los elementos que aquí aparecen son: *a)* una semejanza o correspondencia de dos cosas distintas (los dos trozos de palo, por lo cual la una conviene con la otra, lo suscita). Y *b)* el reconocimiento, mediante el símbolo de una realidad distinta y superior (en este caso concreto la amistad antaño contraída).

De aquí pasó a llamarse *símbolo* todo aquello que, por su semejanza, suscita el pensamiento de otra cosa distinta.

Ese pensamiento de otra cosa distinta puede ser suscitado, bien por mera convención humana —palabras, números, símbolos químicos—, y entonces el símbolo es arbitrario, *convencional,* que sólo sirve para aquellos que han convenido en usarlo como signo; o bien por la semejanza o relación *real* que hay entre el símbolo y la cosa cuyo pensamiento suscita —corazón y amor, abrazo y cariño, tono y fuerza, león y arrojo—, y entonces al símbolo le llamamos *natural* o real.

Este es siempre una cosa sensible —objeto u acción—, o bien representación o diseño de ella, y se le llama real porque es apto para suscitar en *todos* el pensamiento de otra cosa por la semejanza o relación *real* que con ella tiene. En este sentido, que es el que aquí consideramos, puede definirse el símbolo como una cosa sensible —objeto, acción, imagen— que tiene una relación de significado en orden a un objeto espiritual, *en virtud de cierta semejanza* puesta de relieve mediante una comparación intelectual. *Y, tratándose de religión, entenderemos por símbolos aquellas cosas materiales o acciones sensibles que suscitan, por una misteriosa semejanza, el pensamiento de los objetos espirituales, facilitando su comprensión.*

Como se ve, hay estrecho paralelismo entre el simbolismo y la metáfora, sólo que, mientras ésta radica en las palabras, aquél radica en las *cosas* y acciones sensibles.

En la metáfora trasponemos el significado de una palabra que significa propiamente una cosa material para designar algo espiritual; en el símbolo nos servimos, no de la palabra, sino de la misma cosa material, para en ella y por ella entender mejor lo espiritual. Es verdad que el símbolo puede también describirse con palabras, pero en tal caso éstas se toman en sentido *literal,* no traslaticio, como en la metáfora. Así, las parábolas y las fábulas se inventan para significar realidades superiores, pero en ellas las palabras se usan en sentido literal; por eso no son metáforas, sino verdaderos símbolos.

Dada esta semejanza entre metáfora y símbolo, casi todo lo que dijimos de aquélla es aplicable a éste. Por eso lo trataremos brevemente.

Como en la metáfora, su fundamento es la semejanza. Dado que todas las cosas se ordenan al orden sobrenatural y que todas dicen alguna semejanza con Dios, como vestigios y creaturas suyas que son, todas tienen capacidad radical para ser símbolos religiosos, llevándonos al conocimiento de Dios y a entender el modo cómo ha de ser

honrado y bendecido. La dificultad está en descubrir tales semejanzas y en elegir aquellas que más nos convengan para llegar al conocimiento de Dios.

2. VALOR E IMPORTANCIA DE LOS SIMBOLOS EN LA RELIGION

Dado que la religión se destina, no a un grupo de elegidos, sino a todos los hombres, sabios e ignorantes, el valor del símbolo en ella supera al de la metáfora, tanto por ser más universalmente inteligible que ésta —la cosa es lo mismo para todos, mientras la palabra varía con las lenguas— cuanto porque impresiona más la sensibilidad y se presta menos a tergiversación.

En efecto:

a) Cuanto el hombre es más rudo e ignorante, más necesita del soporte sensible para elevarse al conocimiento y comprensión de lo sobrenatural. Pero la cosa es más tangible y sensible que la palabra. Por tanto, una enseñanza como la religiosa, destinada a una gran masa de iletrados, necesita servirse de símbolos de cosas sensibles con preferencia a las palabras usadas en sentido traslaticio. En la religión destinada a la masa, la metáfora necesita así ser completada con el símbolo.

b) Las palabras pasan, si no están escritas; las cosas, o sus dibujos, permanecen. Por lo mismo, el que no sabe leer será más fácilmente introducido en el conocimiento de las verdades religiosas por la cosa tomada como símbolo que no por la metáfora que, como oral, es fugitiva; el símbolo la aventaja en que siempre está presente.

c) Las palabras hacen las veces de la cosa, pero, según su grado de conocimiento, unos ven mejor la cosa en la palabra y otros peor. Incluso para muchos puede muy bien una palabra estar completamente desprovista de contenido. Mas si se presenta la cosa nunca queda vacío quien la contempla, y en ella ve, sin necesidad de explicaciones prolijas, más de lo que le harían ver sin ella centenares de palabras. Por eso, aunque a todos convengan los símbolos para elevarse al conocimiento del contenido religioso, son esencialmente necesarios

a los rudos, a quienes no bastará la metáfora de la palabra. En todos, pero especialmente en ellos, despierta más resonancias la vista de la cosa que la audición de la palabra que la expresa.

d) Las palabras varían con las lenguas, y no tienen nunca perfecta equivalencia en el círculo de su significado. Las cosas se les presentan a todos las mismas y del mismo modo. Siendo la religión *una* para todos los de la misma secta, el símbolo es el medio más eficaz para mantener y fomentar la unidad religiosa, sobre todo en las creencias. La metáfora, en cambio, vinculada a la palabra, tiende a diversificarse según los diversos usos lingüísticos y los varios modos de concebir, raciales y locales. Precisamente para evitar este mal, las religiones han tendido a usar una única lengua como litúrgica y religiosa.

3. EL USO DE LOS SIMBOLOS EN LAS RELIGIONES

No es, pues, de extrañar que todas las religiones se hayan servido ampliamente de símbolos.

Los usaron para transmitir la enseñanza religiosa en las iniciaciones —todas las iniciaciones de los pueblos de cultura inferior son, en su mayor parte, una especie de representaciones teatrales en que se reproducen los acontecimientos religiosos cuyo conocimiento se desea inculcar— para representar los dioses y sus cualidades; recuérdese las estatuas antropomórficas de los dioses y, sobre todo, las teriomórficas: cada dios tenía su símbolo especial —con frecuencia un animal— que hacía resaltar alguna cualidad suya. Así, Júpiter, el águila; los dioses sumerioacadios, la estrella y los cuernos...

Fue aún más frecuente su uso en el culto litúrgico. Así, entre los símbolos usados por todos los pueblos —aunque a veces con significado distinto— y que, por tanto, han de considerarse como los más naturales, merecen citarse: el agua, la luz, el sol, el fuego, la sal, el incienso, ciertas flores y árboles —lirio, loto, rosa, violeta, palma, laurel—, ciertos colores, cuyo significado varía según los pueblos; vgr., el luto es indicado por el negro entre los indonesios, mientras los chinos y japoneses se valen del blanco para el mismo fin. El mismo templo es considerado como símbolo (morada del dios).

También en la Escritura es frecuentísimo el uso de símbolos. El bautismo de Juan es símbolo de penitencia; el de Jesús, de gracia; las abluciones fariseas, de pureza legal; Pilatos se lava las manos para significar su inocencia. Jesucristo los prodigó sobremanera. Recuérdense, entre otros, muchos: la semilla, el fermento, la cizaña, el sembrador, por los que fácilmente entendemos el desarrollo de la gracia. En símbolo se presenta a sí mismo como pan de cielo, fuente de aguas vivas, luz del mundo, camino, puerta, rey, padre, cordero, buen pastor: hasta el más rudo puede comprender por ahí su acción en las almas y su amor a ellas. En símbolos se expresa cuando dice que El es vid verdadera, nosotros los sarmientos, el Padre el agricultor; y cuando nos habla del día, en que se puede obrar, y de la noche (muerte), en que ya no es posible obra meritoria. Símbolo es el olivo (Cristo), de San Pablo, en quien nosotros nos injertamos como ramas; y el Cuerpo místico del que somos miembros: toda la doctrina del mérito y de la gracia fluye de estos símbolos con una claridad y abundancia que serían incapaces de proporcionarnos las más excelentes explicaciones.

La Iglesia ha seguido también prodigando el uso de los símbolos en su enseñanza y en su liturgia y ha defendido siempre el culto de las imágenes, que son su expresión más popular. Basta aquí recordar el simbolismo de los sacramentos, de las acciones sensibles que *significan* (y dan) la gracia, y la devoción al Corazón de Jesús como símbolo del amor.

San Gregorio Magno ha expresado bellamente la eficacia y utilidad del símbolo cuando dice en una de sus homilías: "Por eso el reino de los cielos se dice semejante a las cosas terrenas..., a fin de que el ánimo se remonte de las cosas que conoce a las desconocidas que ignora, de modo que por el ejemplo de las cosas visibles se eleve a las invisibles (*Homil 2 in Evang.*, ML. 79, col. 1.114-1.115).

4. PELIGROS DEL EMPLEO DE SIMBOLOS

Pero al igual que la metáfora, también tienen sus peligros. Los dos principales son: identificar el símbolo con lo significado por él, o bien considerarlo como vacío de todo significado. En el segundo han caído al racionalismo y el modernismo (cf. Enc. *Pascendi.*

Dg. 2.079). Pero las religiones han tendido a caer en el primero, y por eso es el único que nos interesa aquí.

Esta tendencia realista a identificar el símbolo con lo significado se ha atribuido a la mentalidad primitiva. Pero la verdad es que se da en todas las religiones y en todos los tiempos, aunque no en igual grado. Y, aun en los casos más extremos, rara vez se llega a una total identificación.

En la magia imitativa o simpática de todos los tiempos y países se supone que la verificación del rito simbólico lleva necesariamente consigo la realización de lo simbolizado, como si diera entre ambos, no sólo una relación de semejanza, sino de dependencia objetiva y física (vgr.: si se hiere, quema o ata la imagen, infaliblemente será herido, quemado o imposibilitado el sujeto representado por ella).

Lo mismo acontece con ciertos ritos litúrgicos propiamente religiosos: las purificaciones materiales con agua o fuego —tan comunes en toda religión— se supone llevan infaliblemente consigo una purificación de orden superior, legal o espiritual.

Que en ella haya un fundamento real —los teólogos lo explican por las disposiciones espirituales que el rito sensible tiende a engendrar, como el deseo de verse libre de pecado, el arrepentimiento, etcétera— lo prueba el hecho de que Dios mismo se amoldó a este modo de ser nuestro al conferirnos la gracia en los sacramentos por medio de signos sensibles o símbolos.

En las religiones de los misterios propiamente clásicos —grecorromanos y orientales— los ritos de iniciación no sólo significan la unión del adepto con el dios del misterio, sino que, en la creencia de los fieles, la *actuaba* realmente.

Todos estos casos de exageración de la relación entre el símbolo y lo simbolizado engendran fácilmente supersticiones, pero sin introducir propiamente variedades distintas de religión. Pero hay otros muchos que pueden producirlas.

Así, la identificación excesiva del símbolo estatua con el dios que representa fácilmente puede llegar a la idolatría. Los egipcios que despertaban la estatua del dios, la lavaban y ungían, venían a tratarla prácticamente como verdadero dios y no sólo como símbolo o simple representación suya. Algo parecido habría que decir de los asiriobabilónicos, que les daban de comer y hasta les ofrecían esposa que durmiese en el lecho del santuario junto a la imagen del dios.

Sin embargo, unos y otros distinguían el dios de la estatua, que se consideraba como *una* de las residencias del dios y medio por el que se manifestaba. Pero tal distinción teórica desaparecería muchas veces en la práctica, sobre todo entre el pueblo, que obraba como si el dios fuera la estatua, aunque sabía que no lo era.

Contradicción que no debe extrañarnos demasiado, cuando vemos que muchos cristianos tratan a las imágenes —las visten, les echan vino con la bota para que beban, las besan y las hablan como si fuesen vivas— de tal modo que parece como si se olvidaran de que lo son, pues se dirigen a ellas como a *término* sin pensar explícitamente en la persona ausente que representan, sino considerándolas como encarnadas en la imagen, presentes en ella, unas con ella. Este es un modo de proceder connatural al hombre, no únicamente de la mentalidad primitivia, que se compagina psicológicamente muy bien con la certeza de que la persona representada es distinta y está ausente, como se puede hablar con el retrato de la persona amada sin que por eso se la confunda con ella.

De ahí que, aunque el símbolo pueda engendrar idolatría, no debemos ser ligeros en afirmarla guiados por las apariencias. Es incluso difícil concebir que, en estado puro —en que se considera simplemente a la imagen como dios— se diera alguna vez. Sí pudo darse, y seguramente se dio, en estado mixto, en el que no distinguía ya con claridad suficiente entre el dios y su imagen.

5. INFLUJO DE LOS SIMBOLOS EN LA DIVERSIFICACION DE LAS RELIGIONES

De lo dicho se deduce que la elección de los símbolos representativos influyó no poco en la dirección divergente que tomaron las diversas religiones.

Así, la asiriobabilónica tiene carácter marcadamente astral. Cabría suponerlo de antemano con sólo observar que el símbolo y signo general para los dioses era una estrella. Es verdad que distinguían entre el símbolo y el dios, y que, vgr., no era para ellos la misma cosa Istar que la estrella Venus que era su símbolo, o Anu, que el cielo material. Pero no siempre se guardaba la suficiente separación, hasta el punto de que ello haya dado pie a algunos autores para decirnos —a

nuestro juicio, sin fundamento— que Anu es la personificación del cielo, Istar, la de Venus, Samas, la del sol.

Por la misma razón el culto egipcio tiene carácter teriomórfico. Los egipcios escogieron como símbolo para casi todos sus dioses a animales diversos y por ellos los representaron. Probablemente, en el origen, cuando constituían las banderas de los nomos, no tenían significación muy diferente de la del león del escudo español, el águila imperial, la cruz svástica nazi, la media luna islámica o, dentro de un plano religioso, el águila de Júpiter. Cada dios se representaba por el animal que mejor simbolizaba las cualidades particulares que querían atribuirle o quizá que el respectivo nomo deseaba poseer.

Mas la tendencia a identificar símbolo y simbolizado llevó a los egipcios a un verdadero culto de los animales sobre todo en la última etapa de su historia, tras las invasiones persas. Pero, aún en los tiempos en que más se exageró este culto —que hizo decir al satírico romano que "hasta en los huertos les nacían dioses"— se distinguió entre el dios y el animal o especie a él consagrado: éste era mortal, el dios inmortal; el animal era animal por sí, pero el dios se manifestaba en él y por él.

Importancia especial tiene el símbolo en las *iniciaciones* de las religiones primitivas. Tales iniciaciones, a las que se debe su tenaz permanencia y relativa pureza, parecen fundamentalmente reducirse a representaciones dramáticas de las grandes verdades religiosas —creación del mundo y del hombre, mandamientos divinos, diluvio—; hasta el punto de que en muchas ocasiones aún hoy es fácil distinguir el elemento teatral o representativo de la verdad que se quería inculcar. Pero, con el tiempo, al permanecer fijamente estructurada la representación y cambiar de lugar el pueblo que la hace, acaba por no distinguir ya lo ambiental meramente representativo, pero ya olvidado, de la verdad que quería representarse. Así colocan variamente el lugar del paraíso, la materia o el modo con el que el hombre fue hecho, etc.; lo que en realidad no indica otra cosa que el lugar de origen de la tribu, donde antes se hacía la iniciación, y el modo que eligieron para escenificar esas verdades.

Finalmente, cuando el sentido del rito simbólico se perdió, se originaron mitos para explicarlo.

Como se ve, el simbolismo tiende por vías múltimples a diferenciar las religiones en su expresión externa, en sus cultos, y en sus ri-

tos. Y tiende también a diferenciar la misma concepción humana de la divinidad; al servirse de símbolos diferentes para concebir e ilustrar la naturaleza de ésta, su misma concepción fundamental tiende a variar según el diverso orden de símbolos que en ella predominen.

En el fondo, el símbolo se ve aquejado del mismo inconveniente fundamental que la metáfora; la dificultad de acertar con el justo medio. O se depura demasiado separándolo excesivamente de lo simbolizado, y entonces queda en signo vacío que nada dice; o se aplica excesivamente su semejanza hasta no distinguirlo lo bastante de él, no atendiendo a las diferencias que los separan.

Al igual que en la metáfora, las religiones prefieren en el uso del símbolo esto último: prefieren un contenido religioso no depurado antes que presentar una depuración sin contenido o con menos contenido.

6. EL ANTROPOMORFISMO EN LA RELIGION: SU NOCION

El antropomorfismo puede definirse como "la tendencia del hombre a proyectarse sobre las cosas que le circundan y dar al mundo externo los lineamientos de su mundo interior" (P. Gordon, *Les réligions des primitives).* Es fácil observar en el niño que habla a los juguetes y a las cosas que le rodean como si fueran capaces de entender como él, aunque no por eso deja de percibir que se trata de una ficción en que voluntariamente se deja sumergir. Aunque no en un grado tan notorio, esta tendencia se da y actúa en todo hombre.

Su fundamento filosófico es doble: psicológico y ontológico.

a) Psicológico: el conocimiento se hace no sólo de acuerdo con el objeto conocido, sino también según el modo de conocer del cognoscente. En consecuencia, el hombre al conocer, tiende a revestir de su propia modalidad existencial cuantos objetos asimila intelectualmente, rebajando los que son superiores a él y elevando lo que es inferior.

b) Ontológico: el hombre es un verdadero microcosmos que en cierto modo reúne en sí las características del macrocosmos y, así, no sin fundamento, se convierte a sí mismo en principio de la interpretación del mundo.

Mas aquí, como en los casos anteriores, la dificultad está en acertar con el justo medio. Si se exagera la semejanza, se cae en la univocidad y la confusión; si la desemejanza, en la equivocidad y el agnosticismo, no sólo respecto a Dios, sino incluso respecto a las creaturas externas al yo. Y como es difícil acertar el justo medio de la analogía, las desviaciones pueden engendrar múltiples errores.

Con todo, la vía antropomórfica es inevitable en nuestro conocimiento. Con respecto a las creaturas las usamos de continuo; somos el punto de referencia de todo conocimiento de ellas, y así entendemos las funciones vitales de plantas y animales por comparación con lo que nosotros experimentamos en nuestros propios procesos.

Con respecto a Dios, la misma Escritura abunda en antropomorfismos al describirlo: tiene que hablarnos en nuestro lenguaje. San Agustín da un hermoso principio de interpretación: "Las alas de Dios significan su protección, las manos, sus operaciones; los pies, su presencia, el rostro, el conocimiento que nos da de Sí mismo; y todo lo que dice la Escritura debe interpretarse espiritualmente" (Ep. ad *Fortunatum*, 148, ML. 33. 628). Pero parece claro que el hombre abandonado a sí mismo difícilmente se mantendrá en ese justo medio.

7. DESVIACIONES QUE HA ENGENDRADO LA TENDENCIA ANTROPOMORFISTA

De hecho, el hombre religioso ha errado por las dos vías: elevando la naturaleza y rebajando la divinidad.

En el primer caso se abrió paso al animismo, según el cual todas las cosas materiales, o el menos muchas de ellas, especialmente las más curiosas o imponentes, bienhechoras o malhechoras, se consideran como informadas por un espíritu semejante al humano. Es especialmente característico de culturas en mayor o menor grado primitivas: cuanto más ignorancia se tiene de la verdadera naturaleza de una cosa natural, más inclinado se siente el hombre a concebirla al modo propio suyo.

Tal concepción es un simple error que, en sí, en nada afecta a la concepción religiosa. Mas sí la afecta cuando ese espíritu de las cosas materiales comienza a concebirse como algo sólo accidentalmente unido a ellas, y que por ellas, y aun sin ellas, actúa sobre los hombres

y debe ser aplacado o propiciado. Entonces nace el culto y la adoración, y con ellos una religión desviada. Aunque no extinga el conocimiento y adoración del Ser Supremo, lo debilita en gran manera, ya que el hombre procura ante todo granjearse la protección de lo que más inmediatamente le rodea.

Muchas de las divinidades naturistas de las religiones de pueblos de cultura elevada no son en realidad más que animismo apenas evolucionado: tal como la divinización de ríos, fuentes, montes y bosques, tan frecuente en las religiones indoeuropeas.

Cuando no se dio esta primera desviación religiosa, y aun muchas veces mezclada con ella, se dio la segunda: concebir a los dioses trascendentes e inmortales bajo una forma excesivamente humana, y con las mismas cualidades y defectos, aunque en grado superior: engendran, comen, tienen pasiones, caprichos, envidias y rencillas y hasta jerarquía social como los hombres.

Aunque sea difícil precisar hasta qué punto se daba crédito a los mitos y narraciones que describían estos aspectos antropomórficos de los dioses —en el fondo no parece que se les diera valor histórico, sino que se les considerase meras fábulas o parábolas—, es indudable que la concepción que el hombre se formó de la divinidad exageró ampliamente la nota humana antropomórfica.

8. OTROS FACTORES DEL CONDICIONAMIENTO RELIGIOSO QUE DEBEN TENERSE EN CUENTA

Hemos pasado revista a los principales condicionamientos del fenómeno religioso, cual se deducen de los modos humanos más generales de concebir y expresarse cuando se contempla al trascendente. Ellos explican suficientemente la gran variedad de modos que ostenta el hecho religioso dentro de su unidad fundamental, que permite comprenderlo bajo una definición única.

Mas, antes de pasar a las conclusiones generales que de todo lo expuesto se deducen, diremos unas breves palabras sobre otros factores que también merecen ser tenidos en cuenta.

Hablamos ya de la tendencia primaria del orgullo como fuente de irreligiosidad y de magia. Pero en cuanto el orgullo se muestra en la condescendencia con las pasiones, suele modificar también va-

riamente las mismas concepciones religiosas. Las pasiones mueven al hombre a concebir a Dios o a los dioses de tal modo que en ellos encuentre una fácil justificación de sus desarreglos. De ello se encuentran sobrados ejemplos en el paganismo greco-romano que es preciso señalar.

El propio temperamento, la educación recibida, la idiosincrasia de cada uno, tienden a modificar la concepción religiosa que uno se forma del trascendente religioso. Es la aplicación concreta del principio general de que el conocimiento se produce de acuerdo con el modo del sujeto cognoscente: todo lo que modifica y estructura a éste, en alguna medida, modifica y estructura sus concepciones religiosas. Por eso influye también en éstas el ambiente social y cultural en que el hombre religioso vive y actúa. De modo especial influyen los varios intereses materiales individuales, y especialmente los de grupo. La religión es entonces amañada para mejor defenderlos, convirtiéndose lo que esencialmente es proyección a lo trascendente en escudo y defensa de los bienes materiales y sensibles, cuya renuncia fundamentalmente implica. La inteligencia humana cuando intenta justificar sus intereses materiales so capa de religión, se muestra extraordinariamente eficaz para introducir en ésta las más descaradas contradicciones que, además, son admitidas con la mayor tranquilidad. Abundan los ejemplos que se podrían mostrar entre los mismos cristianos.

Mas, en cuanto a las religiones históricas, parece importante observar que las conocemos en cuanto descritas —y con frecuencia estructuradas— por clases o grupos sociales más o menos privilegiados. Las excepciones a esta regla se dan, pero no son frecuentes. Cabe sospechar que tales documentos no nos transmiten la forma más depurada de la religión de su tiempo, sino la más contaminada por las derivaciones producidas por los intereses de clase, a cuya defensa se subordina.

El éxito popular obtenido por no pocos reformadores no se explicaría fácilmente si se hubieran encontrado con una religión en la masa del todo conforme con la ofical. Quizá habría una diferencia análoga a la que se observa entre la religión del Mahoma fugitivo —altamente espiritual— y la del Mahoma triunfante —altamente política y oportunista—. Por ello es imposible reconstruir históricamente

la verdadera estructura de las religiones pasadas, a no ser con una aproximación más o menos remota.

Finalmente, tiene gran importancia en el origen y desarrollo de las diversas religiones la libre actuación de hombres egregios, dotados de un elevado sentimiento religioso. Conocemos casos como Zaratrustra, Buda, Mahoma, por no nombrar el caso aparte de Jesús.

Pero, en grado menor, siempre ha habido en la humanidad hombres de gran idealismo religioso que han sentido vocación de redentores y han contribuido a depurar, cuando no a renovar, la religión ambiente.

Tales personalidades se dieron también indudablemente en tiempos prehistóricos. En algunos casos y contra todo lo que ellos pretendían, acabaron siendo divinizados por sus seguidores —así, en Egipto, Osiris, que parece fue su primer reunificador; y en el Asia Oriental, Buda, considerado por muchos de sus discípulos como una de las encarnaciones de Brahma.

Añádase que Dios ha estado siempre dispuesto a manifestarse a quienes se le entregan. Sin remontarse a atribuir determinadas verdades religiosas a una revelación primitiva (que afirman todos los pueblos de cultura inferior, pero cuya transmisión se hace algo difícil dada la antigüedad de la humanidad), parece que debemos contar con múltiples revelaciones particulares, hechas en tiempos y lugares diversos a esas almas intensamente religiosas, y que contribuyeron a mantener en relativa pureza y elevación la religión entre los hombres.

Los Santos Padres no sólo vieron esta posibilidad, sino que admitieron su realización, exponiéndola en su teoría de las "Semillas del Verbo", creyendo que no hay alma en la que el Verbo no haya actuado, que no lleve en sí alguna semilla o participación de El, y llegando a afirmar, como San Agustín, que Dios ha suscitado profetas aun entre infieles (Pinard I, págs. 65, 69, 73, 104).

En realidad, el cristiano que admite que Jesús es el *salvador de todos los hombres,* y que éstos no puedan salvarse sin la adhesión por fe a un depósito revelado —por mínimo que sea— no puede hallar dificultad seria que se oponga a estas múltiples revelaciones.

9. CONCLUSIONES

De todo cuanto hemos venido exponiendo en relación con los diversos condicionamientos del hecho religioso pensamos que pueden deducirse a modo de resumen, las siguientes conclusiones.

1. La religión puede definirse como la proyección voluntaria y libre del hombre hacia un trascendente personal cuyo origen es la tendencia de la creatura racional hacia el Creador, del que necesita como auxiliador y como complemento de sus ansias infinitas, que no pueden saciarse con los bienes temporales y sensibles.

2. Tal proyección hacia el trascendente personal se da como elemento común en todas las religiones y en todo fenómeno propiamente religioso, por muchas que sean las diferencias que por otra parte presenten. Por lo mismo, debe considerarse como núcleo fundamental de una definición de religión universalmente válida para todas. De ese núcleo derivan necesariamente: una concepción, por rudimentaria que sea, de ese trascendente (verdades o asertos dogmaticos); el reconocimiento de su superioridad y de nuestra dependencia, que lleva consigo la obligación de obedecer sus leyes y preceptos —moral—; el recurso a su poder bondadoso en nuestra indigencia —oración, de ordinario completada con el sacrificio—; la manifestación de nuestra veneración —adoración, sacrificio y culto—. Estos cuatro elementos —*dogma, moral, oración y culto*— se dan en toda religión, aunque varien en sus formas. Por influjo de la sociedad, cuando ésta se hace compleja, suele también la religión revestir forma social, organizándose jerárquicamente en forma de Iglesia.

3. Las diferencias que se observan en el hecho religioso pueden ser de grado o de modo. Las primeras afectan a la *intensidad* mayor o menor con que el hombre se proyecta hacia el trascendente personal, y ellas hacen que sea más o menos religioso. Las segundas dicen relación al modo como se efectúa esa proyección, y de ellas deriva la *diversidad* de las religiones.

4. Las diferencias de grado derivan del orgullo, tendencia primaria de la creatura libre a ser y sentirse suya, independiente. Cuanto más se deje dominar el hombre por esa tendencia, menos se proyectará fuera de sí hacia el trascendente personal. Cuanto más la domine, menos satisfacción hallará en sí mismo y en lo terreno y más sentirá

la necesidad de buscar en el trascendente el complemento de su indigencia. Otros factores —pasiones, ambiente...— pueden influir también, pero con carácter secundario, y actuando sólo en cuanto favorecen u obstaculizan la tendencia del orgullo.

5. Las variaciones de modo tienen su origen en el modo de conocer del hombre, necesariamente analógico cuando su objeto es el orden trascendente. Todos los demás factores son secundarios y actúan en tanto en cuanto influyen en su modo de conocer.

6. La dificultad básica de todas las concepciones religiosas estriba en que han de alcanzar un *trascendente* por medio de su conocimiento *inmanente* que necesariamente modifica, por su carácter inmanente, al objeto trascendente. Todas las religiones son así un fluctuar entre la inmanencia y la trascendencia, esforzándose de varias maneras por lograr el justo medio, de forma que, sin rebajar el trascendente a nuestro propio nivel, no nos quede sin embargo tan remoto que se convierta en algo vacío de contenido y significado.

7. La experiencia histórica demuestra que el hombre, abandonado a sí mismo, no ha sido capaz de hallar ese justo medio sin notables desviaciones y errores en una u otra dirección, pese a sus constantes esfuerzos y a sus múltiples y variadas tentativas.

8. Sólo la encarnación de Cristo ha resuelto al hombre ese problema. En El, el trascendente personal se identifica con el símbolo. El es "Dios con nosotros, en El habita *corporalmente* la plenitud de la divinidad" (Colos, 2,9), de modo que "quien a El ve, ya ve a su Padre, pues El y el Padre son una misma cosa" (Jo. 10,30; 14,9: 17,22). Así es Cristo, para todo hombre religioso, camino y puerta para llegar con éxito al trascendente por el que suspira, a la vez que la verdad, la luz y la vida trascendente que buscamos, porque ese trascendente está en El y es El.

Todas las materializaciones y encarnaciones inventadas por las diferentes religiones eran a la vez anuncio de esta encarnación verdadera y como súplica ininterrumpida a Dios para que apresurara su realización, remediando la impotencia humana, ya que el hombre sólo "conociendo a Dios bajo una forma visible podía ser atraído por El al amor de las cosas invisibles" (Prefacio de Navidad).

VII. MITO Y RELIGION

1. EL MITO Y LA ACTITUD RELIGIOSA

Por la íntima relación que ha existido desde el principio de la humanidad entre el mito y religión, creemos útil considerar brevemente la función que ha correspondido a los mitos, tanto en la búsqueda del trascendente personal como en la transmisión de los primeros hallazgos debidos a la intuición, tanto natural como sobrenatural.

También el mito y los modos en que éste fue trasmitido de unas generaciones a otras ha tenido buena parte en la diversificación de las religiones y en el grado en que éstas han sido asumidas por los distintos pueblos y los distintos hombres del mismo pueblo.

La palabra *mito* —discurso, narración, palabra—, tomada del griego, se ha universalizado en la historia de las religiones para designar una categoría de narraciones, de índole más o menos religiosa y trascendente, que es dable encontrar en todos los pueblos. De esa aplicación universal que se ha dado a un término concreto proviene principalmente la dificultad de definirlo.

La dificultad aumenta porque ese término griego lleva en sí una carga peyorativa que tiende a asimilarlo a una narración mentirosa, simple fábula e invención poética. Véase, por ejemplo, el sentido que se da a la palabra *mitomanía* —propensión patológica a mentir y crear fábulas.

Fueron los mismos griegos quienes degradaron el sentido noble del término, ya desde tiempos bien antiguos, a causa de su manipulación por los poetas, empezando por Homero y Hesiodo. Y así, las

escuelas filosóficas presocráticas impugnan esos mitos corrompidos por los poetas y buscan depurar el concepto de lo divino, demasiado rebajado y humanizado por ellos.

Esta degeneración del mito griego proviene principalmente de su separación de la liturgia, con lo que cayó en manos de los poetas que lo elaboraron a su gusto. Y los mitos griegos que conocemos son los transmitidos por los poetas, desacreditados ya y considerados por los mismos griegos como invenciones poéticas o fábulas mucho antes de la aparición del cristianismo. Es verdad que también existían mitos asociados a la liturgia, sobre todo en las religiones mistéricas iniciáticas, siempre las más conservadoras del depósito tradicional: a ellas alude frecuentemente Platón, y no sin veneración. Pero el secreto de esos misterios ha sido celosamente guardado, de forma que esos mitos no han llegado hasta nosotros si no en alusiones oscuras e incompletas.

Todo ello ha traído consigo que la noción de mito lleve aneja la idea de fábula, de invención más o menos poética, sin valor objetivo alguno. Mas, pese a esa degeneración poética, el mito griego no ha podido borrar del todo su origen, y así nos ofrece una de las principales características de las que hoy son más comúnmente admitidas como integrantes de esa noción de mito, que a continuación exponemos antes de intentar una definición del mismo.

a) Trascendencia. Entre los griegos, el mito entraña una narración o explicación narrativa que se mueve fuera del ámbito de la experiencia sensible y es, en este sentido, *trascendente.*

Esa característica de trascendencia, más o menos visible, del mito griego es lo que le convierte en modélico. El mito supone siempre algo maravilloso, algo trascendente a lo que se refiere, y que en modo alguno constata la experiencia sensible, aunque, bajo ella, lo capta y como intuye con gran facilidad la mente humana.

b) El mito como fruto de una forma legítima humana de conocer. El mito corresponde a una forma humana de conocer —mentalidad mítica— tan connatural al hombre y tan legítima como la racional o científica; y no menos válida, aunque tanto una como otra estén sujetas a posibilidad de error. Ya Platón conocía como medios de auténtico conocimiento humano tanto el *mithologuein* como el *diaskopein.*

c) El mito siempre se refiere a la acción del trascendente en sí mismo o en el mundo visible. Por eso se insiste en su eficacia: "El mito no es otra cosa que la palabra misma..., una palabra que, al repetirse, posee la potencia decisiva" (Van der Leeuw). "El mito refiere verbalmente un acontecimiento ejemplar", "es una historia ejemplar" que el hombre trata de imitar, y que renueva su eficacia cada vez que se narra" (Mircea Eliade).

Por eso también, *por referirse a una realidad trascendente,* el mito se desvincula de todo tiempo o espacio. O , de colocarse en algún momento, se pone al principio o al fin de los tiempos, es decir fuera del tiempo.

Esto es consecuencia de la concepción primitiva de que el mundo trascendente no conoce los límites del espacio y del tiempo: su eficacia es en realidad eterna y, por lo mismo, siempre actual y presente. Es así esa trascendencia la que necesariamente desvincula al mito de todo tiempo y lugar —haciéndolo ucrónico y utópico—, a la vez que lo dota de una eficacia siempre actual, siempre renovada.

d) Mito y liturgia. Otra característica del mito es su vinculación con la liturgia. Hoy todos parecen estar de acuerdo en que originariamente todo mito acompañaba a un rito, completándolo. El rito reproduce, *por la acción y el gesto,* el acontecimiento trascendente originario. El mito une a esa acción la representación *por la palabra.* El mutuo influjo de ambas cosas explica no pocas desviaciones de los mitos cuando se separan de los ritos.

Por que cuando los mitos se separan de los ritos tienden a secularizarse. Se convierten así en el cuento, si se conservan intemporales e inespariales; la leyenda o saga, si se inserta en el tiempo y en el espacio, como una pseudohistoria. Sí, en cambio, se conservan religiosos, pero se estructura su contenido, dan lugar a la teología.

2. DEFINICION DEL MITO

Teniendo en cuenta todas estas características del mito creemos que ya es posible intentar una definición satisfactoria.

El mito sería entonces la *formulación o descripción oral de la causalidad trascendente intuitivamente percibida.*

Esta causalidad trascendente es percibida gracias a la mentalidad mítica presente en todo el hombre que, gracias a ella, propende espontáneamente a atribuir los fenómenos visibles a causas trascendentes, sin desconocer por eso, aunque sí pasándolas por alto o minimizando su valor, las causas inmediatas experimentales.

Lévy-Bruhl ha demostrado la intensidad con que el primitivo busca la explicación de todo en estas causas trascendentes, aunque no desconozca la existencia de causas visibles y experimentales. Nada pasa en el mundo sin la actuación de las fuerzas del mundo invisible, intemporal e inespacial: la acción de éstas es como eterna, aunque continuamente se termine en el tiempo que afecta al mundo de nuestros sentidos.

Pero esta disposición no es exclusiva del primitivo; se halla también en todas las religiones históricas. Baste recordar aquí la intensidad con que los mesopotamios sentían que nuestro mundo copia al cielo y es como su reflejo o proyección. Y la misma adivinación religiosa, presente en todos los pueblos, tiene como fin principal conocer los designios del mundo trascendente para conformarse a ellos, evitando el fracaso al resistirlos.

La intuición con que se percibe vitalmente la causalidad trascendente puede ser *natural o sobrenatural;* es decir, en este último caso, debido a revelación divina en una verdadera teofanía.

La intuición *natural* es similar a la que tenemos de los primeros principios —identidad, contradicción, causalidad...—: el acto más básico y fecundo del espíritu humano, sobre el que se basa todo discurso, todo razonamiento y toda ciencia, que siempre ha de apoyarse en la pura intuición de esos primeros principios.

En concreto, el mito arranca de la intuición del principio de causalidad. La mentalidad mítica intuye que las causas segundas —sobre todo las experimentables— no pueden dar explicación suficiente de lo que sucede, ya que no obran sino en cuanto movidas por la causa primera. El mito intenta luego describir la acción de esa causa primera, que obra bien directamente por sí, bien mediante otras causas del mundo trascendente. Y es en la asignación de estas causas segundas del mundo trascendente donde más fácilmente puede acechar el error al mito.

Pero también hay una intuición *sobrenatural.* Dios puede sobrenaturalmente comunicarse al alma religiosa en una experiencia ine-

fable, numinosa. Esta es necesariamente transeúnte. Para poder seguir manteniendo contacto con ella se requiere su descripción en el mito, descripción siempre inadecuada, por ser en sí experiencia inefable. Normalmente Dios mismo facilita los términos de la descripción para que, aunque siempre inadecuada, no contenga falsedad. A esta comunicación divina parecen deberse los más importantes mitos de la humanidad especialmente aquéllos en que todos los pueblos fundamentalmente coinciden, como acontece con los mitos de los orígenes, que fundan la religiosidad humana, con su dependencia radical de la Divinidad.

Pero tanto en estos mitos como en los anteriores debe tenerse en cuenta, para su recta inteligencia, el modo de transmisión posterior.

Hemos visto que el mito, originariamente, estaba siempre asociado a la liturgia. Se transmitía así mediante escenificaciones o dramas litúrgicos, especialmente en los ritos iniciáticos. Es pues necesario distinguir los elementos puramente escénicos que, como medios, pueden variar, de la verdad que mediante esas escenificaciones se quería transmitir a los iniciandos. La separación, fácil en el ambiente iniciático, no siempre es fácil para nosotros. Para segregar la verdad objetiva que quería enseñarse podrá ayudar mucho considerar los elementos coincidentes en las más varias tradiciones de los pueblos.

No olvidemos que los mitos se nos transmiten tal cual eran representados: muchos de sus elementos pueden decir exclusivamente relación al modo de representar la idea o creencia que se quería inculcar. Otros elementos tienen por fin relajar la enorme tensión a los que iniciandos se hallaban sujetos —son éstos los elementos que más varían en los mitos de los diferentes pueblos—. Igualmente acontece que los lugares en los que el mito se desarrolla —lugar de la creación, del salvamento del diluvio, etc.— no indica más que el lugar en que se escenificaban esos mitos; de ahí que tribus vecinas asignen lugares distintos a la creación, sin que por eso crean que su fe se opone; igualmente, saben muy bien que los animales que hablan no son sino los iniciadores disfrazados.

Todo esto debe ser tenido en cuenta al hacer el análisis del contenido del mito, deslindando lo que en él quería transmitirse como enseñanza, de los medios escénicos y demás añadiduras de que se servían para transmitirla. Deslinde ciertamente no fácil, pero que con todo cuidado y prudencia debe procurarse.

Comparando el *conocimiento mítico* con los demás modos del conocer humano, diremos que:

a) La *ciencia positiva* busca la explicación de los fenómenos por las causas inmediatas, experimentables; y cesa donde termina esa experiencia. La actitud mítica completa a la ciencia, pues el mundo queda sin explicación si no se acude a las causas trascendentes. Ambas actitudes son incompletas y ambas son necesarias para un conocimiento humano cabal.

b) La *filosofía* busca también la explicación del mundo por las causas últimas, trascendentes, pero difiere del mito en dos cosas. Primero, no se salta las causas inmediatas, sino que se sirve de ellas para ascender; y ese ascenso lo verifica mediante un gran despliegue de la fuerza racional o discursiva, cosa que no hace el mito. Y segundo, la filosofía es algo sumamente elaborado, no espontáneo; seco, no afectivo; teórico, no vivo; especulativo, no práctico: todo lo contrario que el mito.

c) La *teología* difiere de la actitud mítica principalmente por su racionalización. No es un salto espontáneo a la causa última como explicación de todo, sino calculado, ordenado, sistematizado, racional. Si en su objeto coincide con el mito, en su método, y en el modo de abordar el tema coincide más con la racionalidad de la filosofía que con el mito.

d) La *historia* tiene como objeto los acontecimientos y hechos humanos, no el influjo y la acción de las causas trascendentes. Y, al contrario que el mito, se esfuerza en situar en un espacio y un tiempo determinados todos los acontecimientos humanos que estudia.

En cuanto al valor objetivo del conocimiento mítico, es vedadero o, si se prefiere, responde a una realidad objetiva, en cuanto que postula para todo la acción de una causa trascendente al mundo visible, intemporal, inespacial.

Pero puede errar, y ha errado muchas veces, sobre todo cuando se detiene en la descripción de causas segundas trascendentes, sin remontarse a la causa última. Como puede errar, y ha errado muchas veces, la actitud científica al determinar las causas sensibles, o la filosofía al describir las causas remotas e inexperimentables.

En este sentido el conocimiento mítico está expuesto a los mis-

mos fallos, ni más ni menos, que las demás actividades de la razón humana: ninguna de las vías del conocimiento humano goza del atributo de la infalibilidad.

Por lo demás, el error será tanto más fácil cuanto más intervenga en el mito el discurso de la razón en su formulación haciéndole perder espontaneidad, o cuando se entretiene en determinar causas segundas, aunque trascendentes a lo experimental, como sucede en la mayor parte de los mitos etiológicos. Más difícil será el error cuanto más religioso sea el mito, más se remonte a la causa última, con más simplicidad la formule o describa, y mayor universalidad alcance en los pueblos su núcleo fundamental.

Pero aun entonces habría que seguir distinguiendo su contenido de las adherencias escénicas con que se transmite.

3. ACTITUD MITICA Y ACTITUD RELIGIOSA

El mito es así consecuencia de la tendencia religiosa humana, que lo refiere todo al mundo trascendente y, en un último término, a Dios. A través del mito es como el hombre llega a las verdades religiosas.

Como la religión puede ser verdadera o falsa —o parcialmente errónea—, así el mito puede ser vehículo de verdad o de error, al igual que los demás modos de conocer humano. Pero su punto de partida es siempre la verdad: la necesidad de una causa trascendente para explicar el mundo visible. La intuición de que parte es siempre verdadera —como toda intuición—, ya sea intuición *natural* del verdadero principio de casualidad, ya sea intuición *sobrenatural* gozada en la experiencia numinosa.

Donde puede empezar el error es al querer traducir esta intuición inefable en términos concretos y definidos, que es el propio mito. No es la experiencia numinosa la que es falsa. Donde puede entrar la falsedad es en la explicación de esa experiencia. Explicación en la que pueden influir muchas cosas ajenas a la misma experiencia, como las disposiciones del sujeto que la hace, el ambiente, etc. y aún la misma dificultad de manifestar en términos concretos lo que en si es inefable. Este peligro de inexactitud y aun de errores es dable observarlo en los místicos cuando quieren expresar o describir a otros su experiencia.

Al derivar la actitud mítica de la religiosa, es evidente que cuanto

más religiosa es un alma, más tiende a la actitud mítica y con mayor simplicidad la expresa.

Cuando Cristo dice: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial, que hace llover sobre justos y pecadores y salir el sol sobre buenos e impíos" (Mat. 5, 4.5), o cuando San Pablo afirma que Dios es quien da el crecimiento a las plantas (I Cor. 3, 6-7), ambos proceden con actitud mítica, ambos consideran primariamente como explicación de la lluvia, del salir del sol, del crecer de las plantas, la acción de la causa última trascendente, Dios, "que obra todo en todas las cosas" (I. Cor. 12,6).

Las explicaciones que nos dan un meteorólogo, un astrónomo o un biólogo diferirán completamente: investigarán las causas inmediatas y silenciarán la causa última.

Ambas explicaciones —mítica y científica— son verdaderas; ambas incompletas. Pero si se comparan hay que reconocer que la mítica es más plena y satisfactoria, ya que la ciencia deja en definitiva todo sin explicar, por cuanto le falta el eslabón primero del que han de pender todos los restantes de la cadena de causas.

La actitud mítica de Jesús es algo permanente y universal. Es Dios quien alimenta a los pájaros y viste a los lirios, es también El quien se encarga de vestir y alimentar a los hombres. (Mt., 6, 25-33). Es Dios quien cuida de tal modo de la vida de todos los seres, que ni un pajarillo cae en manos del cazador sin que Dios dé previamente su permiso para que así suceda (Mt. 10, 29-31). Es Dios quien tiene contados todos los cabellos de la cabeza de cada uno de los hombres, de modo que ni uno solo cae sin que El dé su permiso para su caída (Mt. 10,30).

¡Cuán diferente es la explicación profana que de la caída del cabello dará un médico, o un cazador o un naturalista de la muerte de un ave!

La misma actitud mítica se observa cuando el labrador dice de sus campos bien granados: "son una bendición" (de Dios). O cuando el cristiano en cualquier suceso favorable da gracias a Dios por creerlo la verdadera causa del beneficio recibido en cuya producción, no obstante, no ignora que intervinieron muchas causas y factores naturales. O cuando en sus necesidades de todo género pide insistentemente la ayuda divina, que considera necesaria para que sus propios esfuerzos en remediarse sean eficaces.

El mismo Dios nos enseñó a pedir: "El pan nuestro de cada día dánosle hoy"; plegaria que repiten diariamente todos los cristianos. En el aspecto sensible, experimental, se presenta al trabajo como fuente del sustento cotidiano. El alma religiosa sabe que ese trabajo es sólo una condición que Dios mismo ha querido —"con el sudor de tu frente comerás el pan" (Gén., 3,9)—, pero que la verdadera causa que produce el sustento es Dios, que multiplica año tras año y siglo tras siglo los granos. Todos los hombres reunidos serían incapaces de hacer dos granos de trigo partiendo de uno. Y aunque ese sea el modo ordinario con que Dios nos sustenta, puede hacerlo por cualquier otro medio, pues "no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que proceda de la boca de Dios" (Mat. 4,4). Y así, el cristiano pide, como el hijo a su padre, que Dios cuide de su sustento, de su mano cree recibirlo y a El se lo agradece.

En realidad, toda oración de petición, tan insistentemente inculcada por Jesús en el Evangelio, y tan practicada en las religiones de todos los pueblos, es expresión de esa mentalidad mítica. Y no menos la acción de gracias, igualmente recomendada y extendida. Ambas, o esperan de Dios cuanto piden, o atribuyen a Dios cuantos bienes han recibido. Por eso nada como la oración muestra la interpretación de la mentalidad mítica y la religiosa. Cuanto uno es más religioso, más ora. Y cuanto más ora, más manifiesta su actitud mítica.

Como la acción de Dios "que obra todo en todas las cosas" se da en todo cuanto ocurre, síguese que no hay fenómeno natural que no pueda ser objeto de mito. Y de hecho así ha sucedido: "Todas las acciones con sentido que el hombre ejecuta repiten un arquetipo mítico" (Mircea Eliade).

Por eso, el alma religiosa da gracias a Dios en todo y por todo. Así San Pablo nos dice que daba gracias a Dios sin interrupción (I Tes., 2,13) y, en consecuencia, por el pan que comía (Act., 27,35), por cada vez que se acordaba de los que había evangelizado, atribuyendo a Dios ese recuerdo (Fil., 1,3), por hablar y conocer la lengua de aquéllos a quienes predicaba (1 Cor., 14,18). Y esa misma acción de gracias inculca a sus fieles: que den gracias a Dios por el comer y por el no comer (Rom., 14,6); que oren sin intermisión y en todas las cosas den gracias a Dios (1 Tes., 5,17-18); que en todo cuanto hagan de palabra o de obra, cuanto digan o realicen, sea siempre dan-

do gracias a Dios (Col., 3,17): "Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo a gloria de Dios" (1 Cor., 10,31).

Pero entre todos los sucesos que pueden ser objeto de mito hay algunos de especial importancia.

Destacan en primer lugar los llamados mitos de los orígenes —origen trascendente del mundo, creación del hombre, pecado original, origen de la muerte, tradición del Salvador, diluvio, torre de Babel: todo ello con intervención directa de la causa trascendente—, que, al constituir la base de casi todos los ritos iniciáticos y fundar la dependencia radical del hombre con relación a Dios, fundamentaron y transmitieron la religión, hallándose aún presentes, aunque más o menos desfigurados o viciados, en todas las religiones.

Importantes son también, aunque menos, los mitos biológicos —fecundidad, generación, ciclos de vegetación, hierogamia, etc.—, así como los referentes a las principales ocupaciones humanas —mitos de caza, pesca, agricultura...—. Muy importantes, aunque por su naturaleza más vagos e imprecisos, son, en cambio, lo mitos escatológicos, ya miren a la suerte del alma después de la muerte, ya a la consumación final del mismo mundo o de la humanidad en su conjunto.

Asociados todos ellos íntimamente a los ritos religiosos y especialmente a los llamados ritos de tránsito —nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte— contribuyeron a proyectar al hombre íntegro y total hacia el trascendente, hacia la religión.

4. EL MITO Y LA LITURGIA CATOLICA

La noción de mito que hasta aquí hemos expuesto, así como su vinculación esencial con la actitud religiosa del hombre, recibe su confirmación por dos vías contrapuestas. Una, la noción del sacrifico de la misa en la Iglesia católica y, más recientemente, la liturgia de los sacramentos en general. Otra, la actitud irreligiosa de los desmitificadores, que entienden por mito —con el que quieren acabar— todo recurso a causas trascendentes.

La primera vía, la de la liturgia católica, ha sido ampliamente usada por varios autores para ilustrar lo que es el mito y su genuino significado y eficacia.

Y, ciertamente, el cristiano no tendrá dificultad alguna en entender la mentalidad mítica si se profundiza en las creencias que se entrañan en la liturgia: en ella encontrará todas las características del mito: trascendencia, intemporalidad, atopicidad, eficacia siempre presente, reproducción verdadera y no sólo recuerdo del acontecimiento originario. Y entonces entenderá los mitos de los pueblos, *figura de lo que en el Cristianismo adquiriría plena realidad* (I. Cor., 10,6-11).

a) Sacramentos y mito. Según la teología católica (Concilio Tridentino) "los sacramentos son signos sensibles, instituidos por Cristo, que significan y dan la gracia".

Todos los sacramentos consisten en acciones o ritos, *acompañados de palabras* que los especifican y corroboran. Acciones puestas una vez por Cristo, palabras una vez pronunciadas por El. Sólo Cristo, Dios con nosotros, causa trascendente, podía vincular la gracia a signos y palabras sensibles.

Ahora bien, esas palabras, cada vez que se repiten recobran su eficacia primera: no sólo significan, sino que también dan la gracia, como la primera vez que Cristo las pronunció. Y el ministro que las dice es pura pantalla de Cristo, que actúa su eficacia *ahora* , por eso la gracia santificante que los sacramentos confieren a quién los recibe es independiente de las disposiciones de santidad del ministro que los confiere.

Como dice San Agustín: "Pedro bautiza, Cristo es quien bautiza; Pablo bautiza, Cristo es quien bautiza". Igualmente, cuando el sacerdote dice: "Yo te absuelvo de tus pecados", Cristo es quien absuelve; el sacerdote es como el auricular del teléfono, por el que se trasmite la voz de Jesús; y la eficacia de esa palabra no depende de la diafanidad en que el auricular reproduzca la voz originaria, sino de la autoridad de Aquél que por ese auricular se hace oír. Pero donde más clara aparece esa *instrumentalidad* es en el sacramento de la eucaristía. Al consagrar, el sacerdote dice: "Esto es mi cuerpo"; y surge, no el cuerpo del sacerdote, sino el cuerpo de Cristo. Siendo la frase verdadera, es evidente que es Cristo mismo quien consagra y dice esa palabra sirviéndose del sacerdote como mera causa instrumental. Y lo mismo cuando dice: "Este es el cáliz de mi sangre", no aparece la sangre del sacerdote, sino la de Cristo. Es evidente que el ministro visible es sólo eso: puro instrumento a través del cual obra Cristo.

Es también en la consagración eucarística donde más claramente y de modo más expreso aparece la *intemporalidad siempre presente de la eficacia* del sacramento. Pues si en la liturgia latina se tradujo en futuro: "Esto es mi cuerpo, que por vosotros *será entregado*" y "esta es mi sangre... que por vosotros y por muchos *será derramada*", en el texto original los verbos están en participio de presente, lo mismo que en la liturgia griega, que copia el original. "Esto es mi Cuerpo que por vosotros se *entrega* o se está entregando" y "este es el cáliz de mi sangre que por vosotros y por muchos se *derrama* o se está derramando" (Mat., 26,28; Mc., 14,24; Lc., 22, 19-20: texto griego).

Se trata, pues, de una institución hecha en el tiempo una vez, pero válida para todo tiempo, igualmente eficaz en cualquier tiempo en que se reitere, con la misma eficacia que la primera vez.

Tenemos así en los sacramentos una palabra y un gesto trascendente, obrados una primera vez en el tiempo, pero cuya eficacia es universal, válida para todo tiempo, no menos que la primera vez que se pronunció.

b) Santa Misa y mito. Aun más que en los sacramentos es en la misa donde el católico halla la vía más excelente para entender lo que es el mito, así como su *validez, trascendencia e intemporalidad;* ya que la misa reúne todas las características del mito, es el mito por excelencia, del cual todos los demás son como una figura que lo anunciaban.

La misa es conmemoración de un hecho ejemplar único, trascendente a todo tiempo, válido para todo tiempo, aunque ocurrido en un momento histórico determinado, y el más importante para el hombre: la obra redentora del Salvador, su pasión, muerte, resurrección y ascensión a los cielos: "por lo cual, Señor, recordando nosotros siervos tuyos y también tu pueblo santo, la bienaventurada pasión del mismo Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, y su resurrección de entre los muertos, como también su gloriosa ascensión a los cielos, ofrecemos a tu excelsa Majestad..." (oración inmediata a la consagración).

Pero no es una conmemoración nuda y simple, sino actuante, renovante del sacrificio de la cruz y su acción salvadora en el momento en que se conmemora. La misa no sólo conmemora el sacrificio de la cruz, sino que lo reproduce; incruentemente y bajo especie o apa-

riencia ajena, puesto que no se ve a Jesús, aunque realmente esté presente bajo las especies de pan y de vino (Cons. tridentino, Ses., 22, cap. 2; Denz., 940; can. 1 y 3, Denz., 948 y 950).

Es la plena *eficacia* del mito que, *al repetir una acción ejemplar y única, la reproduce y hace actualmente presente y eficaz*. Así, la misa reproduce y hace actualmente presente y eficaz, para cada uno de los que hoy viven, el sacrificio una vez por todas ofrecido en la Cruz.

Precisamente por esa eficacia intemporal y eterna del sacrificio de la Cruz, que lo hace apto para ser actualizado y aplicado en todo tiempo, en una verdadera reproducción —no sólo conmemoración— la misa, que lo conmemora y repite y actúa, aun siendo conmemoración de un acontecimiento histórico perfectamente definido, prescinde de intento de toda connotación temporal histórica.

Esta precisión era necesaria para destacar el sentido o significado religioso y trascendente de este sacrificio redentor, cuya eficacia se extiende a todo lugar y tiempo, tanto antes como después de Cristo, sobre todo hombre que crea en El y espere la salvación como dimanante de su sacrificio.

Por eso no se observa en el ordinario de la misa ninguna connotación especial o geográfica; ni siquiera que la última cena, la pasión y muerte del Redentor, su resurrección y ascención a los cielos tuvieran lugar en Jerusalén.

Y, ciertamente, no se hizo así por olvido —el recuerdo de esas circunstancias estaba muy vivo en las primitivas comunidades cristianas—, sino porque así lo exigía la dialéctica de la actitud religiosa o mítica, el significado profundo de la acción redentora del Salvador.

Respecto al tiempo, falta también en la misa toda connotación *temporal*. Sólo en el Credo una, pero muy vaga: "Bajo el Poder de Poncio Pilato"; así, sin encuadrar para nada temporalmente ese Poncio Pilato, que en la misa queda tan intemporal e insituable en un tiempo concreto como pueden quedar Adán, Enok o Noé.

c) Festividades y mito. También las festividades litúrgicas ilustran la naturaleza del mito y nos hacen entender mejor su estructura, funcionamiento y eficacia.

Las festividades suelen conmemorar hechos, acciones o pasiones de la vida de Cristo, pero no sólo conmemoran, sino que *reproducen* y *actualizan* lo que conmemoran. El cristiano no celebra el nacimiento

de Cristo como ocurrió hace unos dos mil años, sino como teniendo lugar ahora. E igualmente sucede con la celebración de su pasión, muerte y resurrección y su ascensión a los cielos o con la venida del Espíritu Santo por El enviado.

Y esto no es pura ficción, antes bien tiene un fundamento realísimo. *Hechos miembros de Cristo cuantos en El creen, Cristo reproduce en ellos a través de los siglos y vive con ellos todos los episodios de su vida hasta llevarlos al cielo.*

La vida de Cristo se reproduce en cuantos creen en El, y es en las fiestas donde se actúa y vive esa vida de Cristo en nosotros. Hoy, a lo largo del año litúrgico, revivimos de presente su nacimiento, su predicación, su pasión y muerte y resurrección, su ascensión y la venida del Espíritu Santo.

5. EL MITO Y LOS DESMITIFICADORES

Creemos de utilidad, para confirmar la noción de mito que hasta aquí hemos expuesto y su estrecha vinculación con la actitud religiosa, examinar cómo lo entiende la corriente desmitificadora, hoy tan en boga, que rechaza, precisamente como mito, toda intervención de Dios o de otras causas trascendentes en el mundo y en el hombre.

Para los representantes de esa corriente, todo cuanto en la Biblia —o aún en cualquier religión— supera la simple razón humana o no puede ser comprobado científicamente, carece de todo valor objetivo.

Consiguientemente, todas las narraciones bíblicas que revistan tales condiciones, es decir que la simple razón humana o la ciencia no pueden comprobar, se declaran mitos, *oponiendo falsamente mito no sólo a historicidad, sino a objetividad,* y reduciéndolos a un mero engendro de las disposiciones y ansias interiores subjetivas.

La desmitificación se propone así depurar la Biblia de toda esa ganga mítica, para reducirla a un libro meramente racional en su contenido.

Esta actividad se aplicó primero en el Antiguo Testamento, especialmente a los mitos o tradiciones de los orígenes, así como a las manifestaciones, revelaciones e intervenciones de Dios en la historia de Israel, despojándolas de todo valor histórico y objetivo.

Pero ha acabado aplicándose también al Nuevo Testamento, especialmente a la figura del Salvador, negando su nacimiento virginal, su pasión y muerte redentora, su resurrección y ascensión a los cielos, así como su venida futura en gloria, su divinidad y su preexistencia en el seno del Padre. Todo eso, dicen, no pasa de ser un cliché artificial, existente ya en las religiones paganas, en el que los evangelistas encuendran las figura de Jesús para dignificarla y hacerla más aceptable.

Hecha esta desmitificación, sólo quedan del Evangelio, y hasta de todo el Nuevo Testamento, las enseñanzas éticas y morales, siempre que éstas no superen los dictámenes de la razón. Todo lo demás es mito simbólico, que no responde a realidad objetiva alguna, al menos en el sentido obvio en que las narraciones se expresan.

El fundamento de esta interpretación del mito es considerar que éste es un relato de cualquier intervención de causas trascendentes en el mundo de la experiencia sensible —y en esto aciertan los desmitificadores—; mientras por otra parte, afirman que el mito no corresponde a realidad objetiva alguna, sino que es pura proyección simbólica del subconsciente —y en esto yerran.

Juegan así con una doble definición del mito —y en esto reside el paralogismo—. Para la premisa mayor eligen la verdadera definición del mito, tal cual aparece en la historia de las religiones cuando los mitos están vinculados a la liturgia: *mito es la narración de la intervención de las causas trascendentes —divinas— en el orden humano y en el mundo visible.* En cambio para la premisa menor eligen la definición vulgar de mito, derivada de los mitos griegos desvinculados de la liturgia y objeto de la manipulación imaginativa y fantástica de los poetas: *mito es lo mismo que leyenda, fábula, mera invención más o menos poética humana.*

Así es fácil formular el siguiente razonamiento:

Toda narración de las intervenciones del mundo trascendente en el visible es un mito. Es así que mito no es otra cosa que pura leyenda, fábula imaginativa, creación subjetiva humana. Luego toda intervención trascendente en el mundo experimental o humano es pura invención subjetiva, pura leyenda sin valor objetivo.

La desmitificación es así la negación de toda religión, no sólo de la revelada, sino también de la meramente natural, por cuanto niega toda acción o influencia del mundo o de la causalidad trascendentes

sobre el mundo experimentable y visible en que nos movemos. Y la niega precisamente por considerar que esa atribución a causas trascendentes proviene de la mentalidad mítica, es la característica de esa mentalidad. Y juzga erróneamente que tal actitud mental no tiene valor objetivo, basando tal presunción en la definición vulgar del mito, derivada de considerar sólo el mito ya degenerado en los poetas clásicos.

No hay religión, ni la ha habido jamás, sin oración y plegarias. La desmitificación despoja de todo valor a la oración, puesto que afima que el orden divino no puede influir en el humano. Toda religión implica una relación del hombre con el orden divino trascendente; la desmitificación da como imposible cualquier contacto con ese orden, aun en el supuesto de que exista, pues los considera en el mejor de los casos como dos órdenes paralelos sin influjo recíproco alguno.

Resulta así evidente que la desmitificación destruye radicalmente toda religión y condena, como puramente subjetiva, toda actitud religiosa humana. Mayor vinculación entre religión y mito no podría concebirse.

Dada la importancia de este tema en los tiempos que corremos, a pesar de su excesiva extensión, vamos a considerar dos citas de Bultmann, considerado como el patriarca de la desmitificación.

"Esta esperanza (escatológica) de Jesús y de la Comunidad cristiana primitiva no se ha realizado: el mundo sigue el mismo y la historia continúa: el curso de la historia contradice a la mitología. En efecto, la representación del "Reino de Dios" es mitológica, igual que las condiciones que fundan la espera del reino de Dios, a saber, la idea de que el mundo, bien que creado por Dios, está regido por el mal, y que su ejército, los demonios, está en el origen de todos los males, del pecado y de la enfermedad. Toda la representación del mundo presupuesta en la predicación de Jesús de una manera general es mitológica: la representación del mundo dividido en tres planos: el cielo, la tierra y el infierno, *la idea de la intervención de las fuerzas sobrenaturales en el curso de la historia;* la representación de los milagros y, en particular, *la relativa a la intervención de las fuerzas sobrenaturales en la vida interior del alma;* en fin, la idea según la cual el hombre puede ser poseído por malos espíritus, tentado y corrompido por el diablo. Calificamos de mitológica esta representación del mundo *porque se distingue de la que ha sido elaborada y desarrollada por la ciencia,* desde su origen en la Grecia antigua, y que ha sido

aceptada por todos los modernos... *La ciencia moderna no cree* que el curso de la naturaleza pueda ser interrumpido o, por decirlo así, traspasado por potencias sobrenaturales... *La investigación histórica moderna no tiene en cuenta eventuales intervenciones de Dios,* del diablo o de los demonios en el desarrollo de la historia... *El hombre moderno está convencido* de que el curso de la naturaleza y de la historia, como su vida interior y práctica, en modo alguno son interrumpidos por la intervención de fuerzas sobrenaturales" (Bultmann: *Jesus: Mythologie et démythologisation,* París, Ed. Seuil, 1968, págs. 189-190).

"La predicación del Nuevo Testamento anuncia a Jesucristo, no sólo su predicación del Reino de Dios, sino ante todo su persona, que, desde el nacimiento del cristianismo, fue mitologizada. Los especialistas de Nuevo Testamento no están de acuerdo en si el mismo Jesús se proclamó como Mesías, como el Rey del tiempo de la salvación, si creía ser el Hijo del Hombre que debía venir sobre las nubes del cielo. Si tal era el caso, significaría que Jesús se habría concebido a sí mismo a la luz de la mitología... La comunidad cristiana, en todo caso, lo miraba como una figura mitológica: esperaba que viniera sobre las nubes del cielo como Hijo del Hombre; para traer, en calidad de Juez del mundo, la salvación y la condenación. También era ver su Persona a la luz de la mitología decir de El que había sido concebido por obra del Espíritu Santo y que había nacido de una Virgen; esto parece aún más evidente en las comunidades cristianas helenísticas, donde Jesús fue entendido, en un sentido metafísico, como Hijo de Dios, como un gran Ser Celeste y preexistente, que se hizo hombre para nuestra redención, y tomó sobre sí el sufrimiento de los hombres hasta la cruz. Tales representaciones son manifiestamente mitológicas: estaban ampliamante extendidas en las mitologías judía y paganas, siendo luego traspuestas a la persona histórica de Jesús. En particular, la representación del Hijo de Dios preexistente, que descendió al mundo bajo un vestido humano para liberar a los hombres, es un elemento de la doctrina agnóstica que nadie vacila en calificar de mitológica" (Bultmann, *ob. cit.,* págs. 190-191).

No es éste el lugar para hacer la crítica de la actitud de los desmitologizadores. Baste indicar lo siguiente:

1.° Que todos los elementos, o al menos la mayor parte de ellos,

que se dan como míticos en el primer fragmento que hemos citado forman como el núcleo de todas las religiones que conocemos, tanto pasadas como actuales. Es más, sin ellos es absolutamente imposible la actividad religiosa. Por lo mismo, desmitologizar la religión es lo mismo que negarla y destruirla. Si, a pesar de ello, tantas mentalidades sedicentes religiosas se han dejado influir por esa actitud, únicamente muestra la verdad de lo que dijimos al tratar de los condicionamientos del hecho religioso, es a saber: que mientras vivimos, nadie sabe despojarse del todo de las dos tendencias naturales y contrarias de la libertad creada, muy bien expresadas por San Agustín, cuando en la *Ciudad de Dios* dice que la ciudad de Dios la forman aquellos que aman a Dios hasta el desprecio de sí mismos, y la del diablo aquellos que se aman a sí mismos hasta el desprecio de Dios.

2.° Que cuanto se afirma de la ciencia griega y de la posterior drán ser o no religiosos. Los que lo son admiten las causas trascenpresentantes de la ciencia griega —filósofos, historiadores y propiamente científicos en el sentido restrictivo de hoy—, salvo muy raras excepciones, contaron todos con la acción divina sobre los hombres, creyeron en ella y fueron hombres religiosos e incluso, con frecuencia, eximiamente religiosos. Y lo mismo hay que decir de todos los científicos hasta hoy. La ciencia tiene un objeto propio al que se dedica, diferente según las especialidades, *pero nunca niega la veracidad ni la validez de los asertos que se refieren a objetos que le son extraños.* Respecto a los científicos, historiadores, filósofos, etc., podrán ser o no religiosos. Los que los son admiten las causas trascendentes y creen en ellas, lo mismo que en la acción divina. Y hay muchos modernos que creen, que mantienen una actitud religiosa. Si se pretende que sólo son modernos los que renuncian a toda actitud religiosa, habrá que decir que son muy pocos los modernos: la inmensa mayoría de la humanidad no es moderna, ni lo será nunca en ese sentido. Son muy pocos los que nunca oran o nunca cuentan con ayuda superior. E incluso los que no oran a Dios, suelen sustituir esta oración con la confianza en los fetiches con que lo sustituyen. Hablar del hombre moderno como no religioso es falsear el concepto del término "moderno", que, como tal, sólo dice relación al tiempo presente en que vivimos.

3.° En todo cuanto se considera como inobjetivo acerca de la figura del Salvador, baste indicar aquí que se afirma explícitamente

en las tradiciones de casi todos los pueblos y no hay ciencia que, sin negarse a sí misma, pueda invalidar ese testimonio universal; y que todo hombre, científico o no, de antes o de ahora, como el hombre de todos los tiempos, si mantiene actitud religiosa —cualquiera que sea la religión a la que pertenezca—, y son muchos los que la mantienen, cree en la intervención de Dios y de las causas trascendentes en el mundo, en la historia y en el hombre, incluso en cada hombre y en cada alma. Sólo quien repudia toda actitud religiosa se atreve a negarla.

Pero aquí lo que de verdad nos interesa es su interpretación del mito. También para los desmitificadores es mentalidad mítica la que recurre a las causas trascendentes para explicar, siquiera sea en parte, cuanto ocurre en nuestro mundo visible, identificando así la mentalidad mítica con la religiosa. También para ellos —y harían bien en tenerlo en cuenta cuantos incautamente los secundan— mentalidad mitica equivale a mentalidad religiosa, y destruir la actitud mítica es lo mismo que destruir la actitud religiosa.

En la noción, pues, que de mito hemos expuesto, coinciden tanto los historiadores de las religiones, como Cristo y San Pablo, como la liturgia católica, como todas las almas religiosas, y como todos los desmitificadores que pretenden destruir toda religión.

No es, pues, una noción subjetiva. Aunque oscurecida un tiempo por haber empezado considerando los mitos degenerados, desvinculados ya de la liturgia y de su contexto religioso originario, hoy puede darse como perfectamente aclarada.

La diferencia aparece sólo cuando se trata de valorar su realidad objetiva. Esa valoración dependerá siempre de la actitud religiosa de cada cual: quien carezca de ella lo rechazará en bloque todo, cual hace Bultmann. Y dependerá también de la serenidad e imparcialidad con que logre enfrentarse con el acervo inmenso de las tradiciones humanas universales, así como con los eventos científicamente inexplicables, a no ser que se admita la intervención divina. Es difícil desarraigar los prejuicios, pero no es científico disimularlos bajo capa de amor a la cienca.

En cuanto a las almas religiosas, saben que Dios se comunica a los hombres, e incluso han experimentado esa comunicación en mayor o menor grado. Esas comunicaciones son inefables, no sólo por ser numínicas, sino simplemente por ser vivencias.

Nada más real y actuante que una vivencia; pero nada más inaprehensible en términos concretos, que siempre darán de ella una descripción desvaída y rebajada. Inefable por lo que atañe al elemento afectivo, que no puede aprisionarse en expresiones lógicas. Inefable también por lo que toca al elemento cognoscitivo, que, al ser vivencial, pertenece al orden intuitivo más que al discursivo. Piénsese en lo inadecuada e inexpresiva que resultaría la descripción que el niño quisiera hacernos de lo que conoce, siente y goza al contemplar a sus padres y sentirse y saberse arropado por su amor. Y no menos inadecuada y fría sería la descripción que un adulto, por buen escritor que fuese, quisiera hacernos de esa vivencia infantil. Por eso las descripciones que los grandes místicos nos han hecho de sus vivencias nos suenan a vacías, por más que a ellos la vivencia les llene totalmente. Para que me llene a mí he de vivirla yo, no hay descripción que pueda sustituirla.

Mas, como vivencia, es necesariamente transitoria. Para poder revivirla y recordarla, en algún modo ha de ser formulada cuando aún está viva, por muy inadecuadamente que se logre. *Esa formulación racional o discursión primera es el mito.* Pero, afortunadamente, la revivencia de la vivencia numinosa en cada uno no dependerá tanto de la descripción que se haga de ella cuanto de las disposiciones religiosas de quien se sirve de esa descripción. Por eso, partiendo del mismo mito, no hay dos almas religiosas que lo revivan igualmente ni con la misma intensidad.

A la dificultad de formular racionalmente o en conceptos una vivencia se añade, en este caso, el hecho de que esa vivencia es algo divino, para cuya expresión cabal no hay palabras humanas, ya que éstas se extraen de las creaturas. Todo lo cual aumenta la imperfección del mito como expresión de una vivencia inefable.

Entre las comunicaciones de Dios hay algunas, las principales, que, aunque hechas a individuos concretos, se hicieron para toda la humanidad, de modo que deban ser revividas en cada alma religiosa.

Tales son las expresadas en aquellos mitos que prácticamente se dan en todos los pueblos, cual son los de los orígenes, que fundan la dependencia del hombre con relación a Dios; o los del Salvador —en los pueblos estrechamente vinculados a los de los orígenes, en el cristianismo claramente separados—, que nos muestran la vía de salvación por obra del mismo Dios. Esos mitos se transmitieron ori-

ginariamente en las iniciaciones, en las que se buscaba por todos los medios que el iniciando los reviviera en sí. Cuanto menos detalles tengan, menos inexactos son. Pero el hombre quiere siempre añadir pormenores que ayuden a la imaginación o que, simplemente, rebajen la tensión del ánimo, haciendo más llevadera la enseñanza. Probablemente, cuando los fieles asistían al mito en su contexto litúrgico, distinguían perfectamente lo que se añadía de lo que fundamentalmente quería enseñar y hacer vivir.

Por eso el alma religiosa no pone mucho su atención en los detalles, sino en revivir en sí el núcleo de la vivencia religiosa originaria, en sentir su total dependencia de Dios y esperar de El la salvación. Y la perfección de ese *revivir* no depende gran cosa de la perfección de la narración, sino de la religiosidad del que se sirve de ella. No hay más que ver la enorme diversidad de grados con que los cristianos reviven en sí el nacimiento, pasión y resurrección de Cristo, según su grado de religiosidad, aunque partan de unos mismos presupuestos y de unas mismas representaciones litúrgicas.

Queda así al mitólogo el trabajo nada fácil de separar en los mitos los elementos de pura invención humana y de carácter puramente escénico de los elementos fundamentales que el mito quiere comunicar. En ese trabajo, siempre azaroso, será difícil que coincidan entre sí. A no ser bajo un aspecto: lo que se observe de común en casi todas las tradiciones —aunque parezcan a primera vista simples detalles— tiene la más firme garantía de elemento objetivo. La imaginación humana, cuando inventa o añade, no suele coincidir fácilmente con las invenciones ajenas, sobre todo si están alejadas entre sí en el espacio y en el tiempo.

Segunda parte

I. TRASCENDENCIA E INMANENCIA DE DIOS COMO OBJETO RELIGIOSO

"Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna...; el que cree en El no será juzgado; el que no cree en El ya está juzgado" (Juan, 3, 16, 18).

"No está el amor en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó primero y dio a su Hijo, propiciación por nuestros pecados" (I Juan, 4, 10).

"Anunciad el Evangelio a toda creatura, enseñándoles cuanto yo os he dicho; el que creyere se salvará y el que no creyere se condenará" (Marcos, 16, 15-16).

"Vine por los pecadores, no por los justos; por los enfermos, no por los sanos" (Luc. 5, 31-32).

"Yo y el Padre somos una misma cosa" (Juan, 10, 30).

"Felipe, quien me ve a mí ve a mi Padre" (Juan, 14, 9).

"Señor mío y Dios mío" (Juan, 20, 28).

"No se turbe vuestro corazón, ni tiemble; creéis en Dios, creed también en mí" (Juan 14, 1).

"Si alguno me amare, mi Padre le amará y vendremos a él y estableceremos en él nuestra morada; y yo me manifestaré a mí mismo a él" (J. 14, 23, 21).

"Yo soy la puerta, nadie va al Padre si no es por mí" (J. 10, 9; 14, 16).

"Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Juan, 14, 6).

"Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él" (J. 6, 54).

"Así como yo vivo por el Padre, así el que me come a mí vivirá por mí" (J. 6, 57).

"Dios habita la luz inaccesible" (I Tim. 6, 16). Inaccesible a toda creatura creada o creable. Es la trascendencia absoluta con la que ninguna creatura puede intimar: Dios sólo intima consigo mismo en el abisal misterio de perfección, de unidad y distinción que es la Trinidad beatísima. La creatura puede alcanzar a conocerlo tan sólo imperfectamente como Creador y Señor, pero no a establecer con El relación de amigo, ni lograr la transformación y unión con El por el mutuo amor.

Pero para Dios nada hay imposible (Lucas, 18, 27), y lo que es imposible para el hombre, y hasta para toda creatura, es posible para Dios. El salvará a los hombres haciéndoles llegar a la visión divina. Esto que es imposible para el hombre, es posible para Dios, nos dirá Jesús (Lucas, 18, 27).

Y Dios quiso para el hombre la intimidad y la amistad con El en esta vida, en un conocimiento y trato amoroso, que habrá de ir creciendo hasta llegar al conocimiento de Dios por su visión en el cielo.

Para llevar a cabo este designio, Dios elevó ya al primer hombre al estado sobrenatural, es decir, a un estado de ser y de vida propiamente divinos, comunicándole la participación de su misma naturaleza divina por medio de la gracia santificante, que le hace deiforme. Ya no sólo es creatura, sino también verdadero hijo de Dios, engendrado por Dios, que le transmite su propia naturaleza.

Mucho más de lo que supera el Adán viviente al barro de que fue hecho, supera el Adán hijo de Dios por la gracia a Adán hombre, pura creatura. Si fuéramos capaces de ver a una creatura hecha deiforme por la gracia, veríamos en ella propiamente a Dios como reflejado en un espejo. Toda la creación es como nada comparado con un ser en gracia.

Esta transformación y deificación la obra Dios dando al hombre su mismo Espíritu, el Espíritu del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo, que se hace inmanente al hombre como principio de vida y actividad, que lo irá transformando de ascensión en ascensión, hasta llegar a la misma visión divina, sin pasar por la muerte. Dios es inma-

nente a Adán hasta llegar a la visión divina sin pasar por la muerte.

La elevación de Adán al orden sobrenatural implica un doble don de parte de Dios: un don increado, infinito, que se le da como principio de vida verdaderamente divina, que en él y con él clama: Abba, Papá; y un don creador, la transformación y deificación que el Espíritu Santo obra en su alma al imprimírsele como sello que le da su misma forma divina; sello pasivo que es la gracia santificante que le hace hijo de Dios.

Con esa naturaleza así divinizada es como son realizados sus actos por Adán, pero no sólo por él, sino también por el Espíritu Santo, que en todo lo informa, guía y actúa.

No podemos alcanzar a imaginar el grado de intimidad de Adán con Dios. En el Génesis aparece como niño pequeño a quien Dios se comunica instruyéndolo en todo con familiaridad insospechada.

Y para que nada le distrajera de esa intimidad, se le adorna con una serie de dones preternaturales que la facilitan: ciencia infusa amplísima, inmunidad de error y de ignorancia, ausencia de toda concupiscencia, de toda preocupación, junto con la liberación de dolor, enfermedad y muerte, para facilitar así su unión con Dios. El recuerdo de esa intimidad perduraría en los pueblos primitivos en su veneración del primer antepasado; por el contacto que con Dios tuviera, pudo enseñar, aun después de caído, a sus descendientes sobre el modo de tratar con Dios y darle culto.

Recordemos que toda esa elevación de Adán al orden sobrenatural y toda su manifestación o revelación de Sí mismo a él, la hace Dios por medio de su Verbo o Hijo Unigénito. Si en la creación todo lo hace por El —"por El fueron hechas todas las cosas y sin El nada fue hecho de cuanto fue hecho" (Juan, 1, 3)—, mucho más vale esto de esta obra sobrenatural divina. Tanto más cuanto que siendo el Hijo único del Padre el Verbo, es evidente que toda otra filiación divina ha de ser participación y comunicación de la filiación divina del Verbo. Somos hijos de Dios por nuestra incorporación y asimilación al Hijo Unigénito. Por eso "de su plenitud todos recibimos gracia sobre gracia" (Juan, 1, 6).

Por eso el Espíritu Santo, que se nos da como don increado y principio de vida divina, se nos da como Espíritu de Jesús. "Como sois hijos recibisteis el Espíritu de su Hijo, que grita en nosotros: Abba, Papá" (Rom., 8, 15). Por eso vivimos por la vida del Hijo, como

el Hijo vive por el Padre (Juan, 6, 57). Y si la vida es conocimiento —"Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, Padre, y a quien enviaste, Jesucristo" (Juan, 17, 3)—, es evidente que ese conocimiento propio y filial de Dios se nos comunica por el Hijo, según lo que se expresa en el salmo: "En tu Luz —que es tu Hijo— veremos la Luz inaccesible del Padre".

Por eso, en los paseos vespertinos que Dios daba con Adán conversando con él e instruyéndole hemos de ver al Verbo en la forma humana que más tarde tomaría de la Virgen, enseñándole y procurando que cada vez se conformara más con El, hasta lograr que pudiera así participar de su visión divina.

Cuánto le prevendría también contra el pecado está expresado en una hermosa tradición rabínica que se aduce en la *Disputa de Tortosa:* "Mira mi creación, cuán bella y ordenada; y todo cuanto he creado lo he creado para ti. Cuida de no pecar, pues si pecares, causarás la ruina de todo y nadie después de ti podrá repararlo; y, lo que es más, serás la causa de la muerte del Justo".

II. LA GRAN PROMESA

Para que el hombre caído no desesperara en su desgracia y supiera que, aunque había abandonado a Dios, Dios le seguía amando como a hijo, dispuesto a recibirle como al hijo pródigo siempre que a El se convirtiera, le anuncia su redención futura, aun antes de anunciarle los castigos de su pecado.

Es lo que se llama *Protoevangelio,* es decir, la primera buena nueva o noticia que el hombre recibe después de su desgracia. Dios dijo a la serpiente: "Enemistades pondré entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la de ella. Ella aplastará tu cabeza y tú la morderás en el talón" (Gén., 3, 15).

La promesa debió ser mucho más rica en detalles, al menos a juzgar por el contenido de las tradiciones de los pueblos primitivos. Mas la Escritura, destinada a un pueblo que en los planes de Dios debía conservar el monoteísmo, continuamente amenazado por el ambiente en que vivía, silencia cuanto pudiera dar ocasión al politeísmo e idolatría, o sólo la insinúa veladamente.

Cosas que se afirman: la enemistad irreconciliable entre la Mujer y su descendencia respecto del demonio (serpiente) y su simiente. En esas enemistades están estrechamente unidos la Mujer y su Simiente; son las mismas las enemistades de entrambas. Por eso la Iglesia ha visto aquí la Inmaculada Concepción de la Virgen María, madre de esa simiente, y su exención de todo pecado. Si Cristo en nada coincide con la serpiente, tampoco la Virgen María.

La asociación estrechísima de la Mujer y su simiente en la lucha con la serpiente y su victoria absoluta y total sobre ella se manifiesta en que el pronombre personal "Ella" se refiere tanto a la Mujer como a su simiente. Pues en el hebreo ese pronombre está en masculino y, por

tanto, se debía referir a la Semilla o Hijo de la Mujer. Es de notar que ese mismo pronombre se usa en sentido femenino refiriéndose a Eva varias veces en versículos inmediatamente anteriores. La victoria resulta ser así de los dos como de un único principio.

En segundo lugar, se afirma la victoria absoluta y total sobre la serpiente: "Ella aplastará tu cabeza". Por tanto, esa victoria arruinará toda la obra del demonio, y así podrán aprovecharse de ella todos los hombres tras el pecado (valor retroactivo de la redención de Cristo).

Esta victoria no se obtendrá sin sufrimiento y lucha. Hay guerra permanente: "Enemistades pondré entre ti y la Mujer, entre tu simiente y la de ella", y hay herida dolorosísima recibida en el combate victorioso: "Y tú la morderás en el talón"; alusión a los dolores de María y a los sufrimientos atroces de la pasión de Cristo. Todo esto introduce un cambio entre la situación del hombre antes del pecado y la del hombre caído y redimido. En el paraíso, el camino hacia el cielo hubiera sido sin lucha y sin dolor, en armonía y dicha perfectas. Tras el pecado, el hombre redimido ha de asociarse a su Redentor, a su lucha y a su dolor. Como djera Job: "Milicia o combate es la vida del hombre sobre la tierra"; y no sólo combate, sino también padecimiento, renuncia, escisión interna y dolor. Por eso dice San Pablo (Rom., 8, 17): "Somos conglorificados con Cristo si con El compadecemos". Y también: "Dios, a los que predestinó, determinó hacerlos conformes a la imagen de su Hijo" (Rom., 8, 29). Participamos así de la lucha y de los dolores de Cristo, pero también de su victoria.

Finalmente, la Simiente es verdadero hombre, como "hijo de la Mujer". El Redentor es verdadero hombre, "en todo semejante a nosotros, menos en el pecado".

De todo lo que antecede es lícito concluir que en los textos citados se insinúan varias cosas. En primer lugar, el parto virginal de la Mujer, cosa increíble en un pueblo patriarcal, al no nombrarse el padre de la simiente; sólo se nombra a la Madre, a la Mujer, sólo ésta destaca. Es entonces evidente que esa simiente redentora no tiene padre humano.

Se insinúa también veladamente la divinidad de esa simiente, tanto por el parto virginal cuanto porque hace una reparación plenísima que ningún hombre podría hacer.

Parece legítimo creer asimismo que se insinúa también la maternidad universal de la Virgen María, de la Mujer. La humanidad caída y redimida aparece escindida en dos grupos: los hijos de la Mujer, cuantos creen en su simiente y a ella adhieren, y los hijos de la serpiente y cuantos imitando a ésta odian al Redentor y le rechazan. Y entre esos dos grupos habrá lucha y enemistad mientras vivimos en esta tierra: "Si el mundo me odió a mí, también os odiará a vosotros" (Juan, 15, 20). Por eso Jesús dice a los judíos que no creen en El: "Vosotros sois del padre diablo y por eso imitáis sus obras" (Juan, 8, 44). Mas los que creen en Jesús son hijos de la Virgen, simiente de la Mujer, asimilados a Cristo y hechos uno con El. Por eso se nos dice en el Apocalipsis (C. 12, 17) que cuando el dragón vino no podía hacer nada contra la Mujer y "fue a hacer guerra a los demás de su simiente, a los que no creen en Jesucristo".

Finalmente, creemos que queda insinuada también la sobreabundancia de la redención de Cristo, que nos trae bien inconmensurablemente mayor que el que Adán nos perdiera. Es mucho más ser hijos de la Virgen María, la Amada de Dios y Madre de su Hijo, que no el ser hijos de Eva, aunque fuera inocente; mucho más heredaremos de María que hubiéramos heredado de Eva si ésta no hubiese pecado. Y es mucho más recibir la gracia de nuestra asimilación a Cristo que no el recibirla de nuestra asimilación a Adán. Por eso dice San Pablo (Rom. 5, 20): "Donde abundó el delito sobreabundó la gracia", y por eso canta la Iglesia: "Oh verdaderamente necesario pecado de Adán..., oh feliz culpa, que mereciste tal y tan grande Redentor" (Himno de la Vigilia Pascual). Por eso nuestro destino final es ahora incomparablemente más elevado, al recibirlo de Cristo, que si Adán no hubiera pecado y de él lo hubiéramos recibido. A lo cual se añade que lo recibiremos como triunfo y victoria, asociados a la lucha y pasión de nuestro Redentor.

Añadamos que creemos, con no pocos teólogos, que el Verbo se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado. La existencia de María y de su Hijo, el Verbo hecho hombre, es lo primero querido por Dios; y para ellos se hace todo, para que Cristo, como cabeza de todo (Efes., 4, 15), todo lo lleve al Padre. Mas el pecado de Adán lo convierte en Redentor y hace que se nos manifieste el increíble amor de Dios, al hacerse Dios con nosotros partícipe de todas nuestras miserias, sufrimientos y muerte, y haciendo verdaderamente suyos to-

dos nuestros pecados, que El jamás cometió, para destruirlos y lavarlos con la sangre de su cruz: "Me amó y se entregó a mí". Nunca se hubiera dado a conocer así su amor si Adán no hubiese pecado. Por eso, "oh feliz culpa, que nos mereciste tal y tan grande Redentor".

Y en buena hora vengan todos los sufrimientos que se nos derivan de esa culpa, pero que nos permiten conocer tanto amor.

III. LAS TRADICIONES ACERCA DEL SALVADOR

La promesa del Salvador, indudablemente transmitida por Adán a sus descendientes, forma parte de la herencia de todos los pueblos. Es un elemento, y principalísimo, de las tradiciones de los orígenes, comunes a todos ellos y que fundamentan su religiosidad. Entre esos elementos comunes figuran: la creación del mundo y del primer hombre —en que se basa la relación de dependencia de éste a Dios—; el estado paradisíaco del primer hombre, en estrecho contacto e intimidad con Dios; el pecado original, que introducía la muerte en el mundo y rompía aquella intimidad, la promesa del Salvador que hace posible el intento de reestablecer esa intimidad, y, finalmente, el diluvio, que no acaba del todo con la humanidad, precisamente porque la Simiente de la Mujer había de provenir de ella.

Puede quizá añadirse el motivo de la Torre de Babel, confusión de lenguas y dispersión de la humanidad, de la que conocemos más de treinta tradiciones, pero que dista mucho de la extensión etnográfica y geográfica y de la universalidad de las anteriores, quizá porque su importancia fue juzgada menor.

Estas tradiciones, en la forma en que las encontramos y conocemos, dada la coincidencia fundamental de sus contenidos, parecen traer su origen de antes de la dispersión de los pueblos tras el diluvio. Después, cada pueblo fue haciendo añadiduras, ya a causa de nuevas revelaciones, ya por elaboración natural, y no siempre acertada, del contenido primero transmitido por la tradición.

Por lo que atañe a la tradición del Salvador, que es la que aquí nos interesa, recordemos que no sólo es verdaderamente universal,

sino también más rica en contenido, aunque menos depurada, que la promesa del Protoevangelio, e incluso, en algunos aspectos, que la figura del Mesías vetero-testamentaria.

Qué es lo que en esas tradiciones de los pueblos se debe a la revelación primitiva o promesa hecha a Adán, y qué es lo que pueda deberse a revelaciones posteriores que la enriquecieran, fueran pre o posdiluviales, es cosa imposible de determinar por falta de testimonios históricos.

Sabemos, en efecto, que Dios, que "quiere que todos los hombres se salven" (1.ª Timot.), no sólo se reveló progresivamente a Israel, sino que también se ha revelado por su Verbo —el Salvador futuro— a todos los pueblos, de modo que en ninguno de ellos haya dejado de poner al alcance de todo hombre de buena voluntad el contenido de verdades necesario para su salvación.

De esa revelación a todos y cada uno de los pueblos, aunque sin la perspectiva histórica que para Israel nos ofrece la Biblia, nos hablan los Santos Padres del siglo II y el III (San Justino, San Ireneo, etcétera), considerando "semillas del Verbo" —y, por tanto, revelación del Verbo— las verdades religiosas y éticas que se hallan en todos los pueblos. Poco más tarde no vacilará San Agustín en afirmar que Dios ha enviado verdaderos profetas a todos los pueblos para que en ninguno de ellos falten las verdades necesarias para salvarse. Y llega a afirmar también que la Iglesia de Cristo ha existido desde Abel, formada por todas las almas de buena voluntad. Véase citas de todo esto en Pinard de la Boulaye, *Historia comparada de las religiones*, vol. I, Razón y Fe, Madrid.

A esos elementos revelados que hacen posible la fe sobrenatural salvadora en todos los pueblos se añaden no pocos elementos de creación humana, ya verdaderos, ya erróneos. Tales elementos humanos provienen ya de los mismos profetas, pues no todo lo que durante su vida enseña, predica o exhorta un profeta es necesariamente palabra de Dios; y esto sucedió incluso en los mismos profetas de Israel: sólo la parte de su enseñanza recogida en la Biblia tiene garantía, por la inspiración de ésta, por ser palabra de Dios. Añádase la explicación y elaboración humana hecha a través de los tiempos por los sacerdotes encargados del culto, pero ordinariamente sin don profético alguno. Todo esto hace que el fiel tenga como revelados muchos contenidos puramente humanos, e incluso erróneos, a los que presta

asentimiento con fe psicológica, sin que el Espíritu Santo le mueva al asentimiento. Pero esto en nada impide la fe teológica en los contenidos verdaderamente revelados.

Así, un cristiano ignorante puede creer como revelados incluso errores, pero ello no quita que su fe en lo verdaderamente revelado sea sobrenatural y le baste para salvarse.

A las tradiciones del Salvador dedica más de cien páginas. Y Leo Seifert, en su obra *Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in dem Mythen der Urvölker* (Viena, Harold), aportando numerosísimas tradiciones de los más variados pueblos y regiones de toda la tierra. No pudiendo transcribirlas aquí, nos limitaremos a indicar las características principales del Salvador al que se refieren y siguiendo al mismo Seifert.

En primer lugar, el Salvador es hijo del Ser Supremo y de una Virgen terrena. En su concepción virginal, sin unión carnal alguna, insisten todas las tradiciones. La acción fecundante divina sobre la Madre del Salvador se describe bajo diversos símbolos, en general celestes y atmosféricos. Así concibe por un rayo de luz, una gota de lluvia o por la acción del viento, o por la sombra de una nube, etcétera. A veces se afirma simplemente la concepción virginal sin indicar modo alguno. A veces, incluso, la Madre es perseguida por desconocerse el Padre, pero el Hijo la defiende con éxito y la venga de sus perseguidores.

Bajo esta luz se entienden los adulterios de Zeus, tan degradados por los poetas que, a pesar de ello, no consiguieron hacer olvidar la concepción primitiva. Los dioses y diosas griegos que se ayuntan con mortales lo hacen siempre en forma humana y con unión carnal. Zeus, en cambio, siempre bajo símbolos celestes: nube, lluvia de oro, cisne (blancura de luz y alas), toro (símbolo de la tempestad); y aunque el Salvador es único, aparecen reiteradas esas uniones simbólicas, porque la tradición recoge los diversos salvadores "únicos" locales que preceden, e incluso que acompañan a la unidad cultural griega. No se olvide que el mismo Zeus es fusión de un dios salvador cretense (nacido de una virgen, criado por las ninfas y amamantado por la cabra Amaltea) con el Dios Supremo Celeste del invasor indoeuropeo, lo que explica las no pocas incongruencias de su figura.

En segundo lugar, siendo el Salvador hijo del Ser Celeste y de una virgen terrena, tiene una doble naturaleza divina y humana. Es ver-

dadero hombre, como hijo de la Mujer virgen, pero no es puro hombre o simple hombre: está dotado de poderes extraordinarios como Hijo de Dios y del Ser Supremo que lo envía a los hombres para instruirlos y ayudarlos y remediarlos. Unas veces se insiste más en su aspecto divino, otras más en el humano, pero nunca se halla ausente ninguno de ellos. Con frecuencia se intenta expresar esa doble naturaleza con el mito de los dos gemelos (uno más bien algo tonto, el otro inteligente, que saca al primero de todos sus apuros); por eso van siempre juntos y actúan siempre juntos, cual si fueran uno solo. Otras veces, en fin, se superpone la figura del Salvador a la del primer padre, que, en tal caso, ya no se presenta como pecador (el pecado y la inducción a la muerte se debe entonces a alguno de sus descendientes). Pero en tales casos, más bien esporádicos, la fusión nunca es completa: el primer padre es creatura de Dios; el Salvador siempre es Hijo de Dios.

IV. LA MISION QUE ATRIBUYEN LAS TRADICIONES AL SALVADOR

La obra o misión del Salvador en su vida terrenal se presenta con dos vertientes: con relación a los hombres y con relación al enemigo o adversario de los hombres.

Su acción entre los hombres es bienhechora y civilizadora. A El se atribuye la invención de las técnicas que hoy llamamos profanas, que hacen más fácil la vida del hombre. A El se atribuye especialmente la invención de la agricultura, así como las técnicas de pesca y caza, e incluso la escritura en aquellos pueblos que la poseen. Todas estas actividades quedan sacralizadas por los ritos, y toda acción relevante humana es repetición cuidadosa de la primera acción ejemplar del Salvador, y así se conformarán con el orden trascendente divino.

Pero, sobre todo, el Salvador es el Maestro e instructor de la humanidad en todo lo referente al culto divino y a la moral. Como Hijo y enviado del Ser Supremo, enseña a los hombres cómo han de dar culto a Dios y propiciarlo, volviendo en cierta medida a la intimidad que el hombre tuviera con Dios en el paraíso.

La religión es así la expresión de la nostalgia del paraíso, a cuya situación busca, en lo posible, devolver al hombre.

Entre los ritos enseñados por el Salvador destacan los llamados "ritos de tránsito", prefiguración, anuncio y figura de los sacramentos que luego instituiría Cristo. Recordemos los ritos de nacimiento (figura del bautismo); los de iniciación en la adolescencia, con los que se busca adquirir experiencia del orden trascendente y divino (figura de la confirmación); los del matrimonio (figura del sacramento

del matrimonio); los ritos de muerte (figura del sacramento de la extremaunción). Enseña, igualmente, la ofrenda de primicias y de sacrificios (figura de la eucaristía); y también el rito de la confesión de los pecados acompañada del dolor y arrepentimiento de ellos para obtener el perdón (figura del sacramento de la penitencia). A El se atribuyen, igualmente, los ritos ocasionales que acompañan las diversas actividades humanas, de modo que, en el hombre, quede todo sacralizado y consagrado a Dios.

La segunda vertiente de la actividad terrena del Salvador es su lucha tenaz y victoriosa con el enemigo adversario de los hombres, para destruir su poderío. Lucha que frecuentemente se expresa en términos de verdadera ferocidad por ambas partes. Esa lucha termina con la muerte voluntaria y sacrificial del Salvador. Muerte que, por ser voluntaria, no determina la victoria del enemigo, sino su derrota definitiva. De esa entrega sacrificial voluntaria del Salvador a la muerte parecen derivar los sacrificios humanos, que buscan reproducir la muerte del Salvador y su eficacia, y que son especialmente numerosos en las culturas matriarcales.

Pero el Salvador que así se ha entregado voluntariamente a la muerte, no permanece bajo su dominio; antes, por el contrario, resucita vencedor de la misma muerte, abandona la tierra y se va a vivir con su Padre, el Ser Celeste, en el cielo. Su obra queda en cierto modo incompleta. Los hombres, que deben copiarlo en todo, tendrán que continuar imitándole en la lucha con el enemigo, y, como el mismo Salvador, tendrán que morir. El Salvador no nos ha restituido, por ahora, el paraíso, si no es en la esperanza.

Pero llegará un día en que volverá a la tierra y entonces restituirá todas las cosas volviendo todo a la perfección y armonía primeras de antes del pecado, coincidiendo así con lo que nos dice San Pedro. "Dios creará unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia".

Hasta aquí las características del Salvador en las tradiciones o mitos que a El se refieren. Como es propio del mito, su existencia no tiene connotación alguna temporal que pueda situarlo en la historia: su actuación es intemporal y, por lo mismo, siempre válida y eficaz en el *ahora*. Por eso también, aparentemente, se da como ya venido, porque la eficacia de su obra vale para todo tiempo.

Pero recordemos también el culto a la Madre del Salvador. Existente, pero moderado, en los pueblos primitivos, se llega a divinizarla en las culturas matriarcales, y pasará a todas las religiones históricas como culto a la Madre divina. Aunque frecuentemente corrompida y degenerada su figura por nuevos mitos accesorios, en las oraciones y piedad de los fieles vuelve a depurarse, recobrando su originalidad, pureza y hermosura, como puede verse en la Istar babilónica, en los himnos y plegarias que se le dirigen. Esas diosas madres son invocadas por los fieles con verdadera confianza filial: todo lo esperan de ellas, y a ellas se acogen. Su carácter bélico, e incluso cruel —no se olvide su lucha con el enemigo—, se convierte en dulzura y protección eficaz para los fieles que como hijos las invocan.

El hombre necesitaba de una Madre en los cielos, y así divinizó a la Madre del Salvador. Culto que, por cierto, falta en el pueblo de Israel, por su monoteísmo, pero que constituye para él una gran laguna religiosa. Prueba de cuanto necesitaba de esa Madre el pueblo es la insistencia con que idolatran una y otra vez con las figuras de Astarté y de Anat, como reina del cielo, los conciudadanos de Jeremías en Ananot (el mismo nombre de la población deriva de la diosa Anat).

Ese culto que el hombre necesita recobrará toda su pureza y encanto en la figura de la Virgen María y en el culto que el pueblo cristiano le tributa.

Por el mismo peligro de politeísmo se disimula en el Antiguo Testamento la divinidad del Salvador, cosa que contribuye a que, cuando llegó el Mesías, se le rechazara.

Por el mismo motivo se disimula también aunque se insinúe, el misterio de la Trinidad, mucho más presente y vigente en las religiones paganas.

Mas pasemos ya a hablar brevemente del desarrollo y evolución de la figura del Salvador en la Sagrada Escritura, en el Antiguo Testamento, hasta la realización de las promesas en el Nuevo.

V. DESARROLLO DE LA TRADICION DEL SALVADOR EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La tradición del Salvador y su desarrollo progresivo cobra en la Biblia una proyección histórica que la distingue profundamente de la intemporalidad mítica y litúrgica que reviste en otros pueblos. El acontecimiento de la venida del Salvador se presenta como futuro, y la vida de la humanidad es una proyección hacia esa venida y una preparación a ella. Sólo en los textos bíblicos que se usaban en la liturgia se pierde ese sentido histórico de proyección hacia el futuro y se vuelve a la intemporalidad de los pueblos primitivos. Y es que la liturgia, por su propia estructura, reproduce actualmente el hecho que se conmemora, sea éste pasado o futuro, dándole validez y eficacia presente. Esto explica la intemporalidad de la tradición del Salvador en los pueblos, como incorporada a la liturgia. Y eso explica también que en los salmos mesiánicos, como usados en la liturgia, se pierda toda perspectiva de futuro y se hable en un presente intemporal, o incluso en pasado, también intemporal. Así el salmo 21 describe la pasión futura del Salvador como algo presente: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?"; y sigue una descripción detallada de la pasión de Cristo. Así también: "Dijo el Señor a mi Señor; siéntate a mi diestra, mientras pongo a todos tus enemigos como escabel de tus pies". Y también: "Pídeme y te daré como herencia las naciones de la tierra y serán tu posesión los confines del orbe". Y aún: "Tú eres sacerdote eterno, según el rito de Melquisedec". Así como: "Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado"; y "antes del luce-

ro, de mi seno te engendré". E igualmente el salmo 22, del Buen Pastor, que, por su contenido, se refiere primariamente al Salvador: "El Señor es mi Pastor, nada me falta... ".

Anunciada la simiente de la Mujer, con su victoria sobre el demonio, la Biblia nos expone brevemente la eficacia retroactiva de ese Salvador al mostrarnos la comunicación que Dios sigue teniendo con el hombre caído —Abel, Caín, Set, Enoch, etc.—. Luego nos da las genealogías patriarcales desde Adán a Noé; que no tienen otro fin que indicarnos la línea de donde provendrá el Salvador futuro. Noé se nos presenta como el preparador de esa simiente de bendición de la humanidad; no podía ésta extinguirse del todo antes de que en ella se originara el Salvador del mundo. Por eso, en bastantes tradiciones diluviales se atribuye al Salvador el que la humanidad no fuera del todo destruida.

Siguen luego las genealogías desde Noé hasta Abrahán, para mostrarnos que éste es el heredero de la promesa, y que de él descenderá la simiente, en la que serán benditos todos los pueblos. "En tu simiente serán benditas todas las naciones" (Génesis, 22,18; 26,4); "en tu simiente" en singular, como advierte San Pablo, es decir: el Salvador y Cristo futuro.

Esto lo sabía muy bien Abrahán, y por eso, aunque la promesa se le reitera varias veces, nunca pide aclaración acerca de su significado, que, perfectamente conocía. Por las palabras de Jesús sabemos cuánto deseó Abrahán ver al Salvador futuro y como Dios se lo concedió: "Abrahán deseó ver este día mío: lo vió y exultó de gozo" (Juan, 8,56). La comunicación de Dios a Abrahán y su revelación a él del Salvador futuro es todavía mucho mayor de lo que la narración patriarcal expresa. Hubo así en Abrahán un progreso grande en la revelación del Salvador, que el Antiguo Testamento no nos dice, pero que indudablemente comunicó a Isaac y, a través de éste, a Jacob. Por eso "mueren en paz", seguros de la redención futura.

La promesa pasa a Judá, que tendrá el cetro "hasta que venga el que ha de ser enviado, y El es la espectación o el deseado de las naciones" (Gén., 49,10), explicitación en cierto modo de "en tu simiente serán benditos todos los pueblos".

Finalmente se afirma que la simiente descenderá de David, con realeza que no tendrá fin. Por eso se nos dan también las generalogías desde Judá hasta David. Por eso también jamás se pondrá en duda

la legitimidad de la dinastía de David, y por eso el Mesías se le llamará hijo de David.

Todas las genealogías muestran que el Salvador será verdadero hombre, verdaderamente descendiente de Adán a través de innúmeras generaciones: es verdaderamente simiente humana, hijo de David, hijo de Abrahán, hijo de Adán. Y como verdadero hombre aparece siempre el Salvador de la Escritura, de nuestra estirpe, hermano nuestro.

¿Es también Dios, según lo afirman las tradiciones de los pueblos?

Cierto que es un hombre extraordinario, en quien reposa el Espíritu del Señor, "espíritu de sabiduría, de entendimiento, de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y lo llenó el espíritu del temor de Dios" (Isaías 11,13). "Es el siervo de Dios", en todo fiel a sus designios y deseos, en quien Dios se complace y a quien entrega el poder absoluto sobre todos los hombres hasta los últimos confines de la tierra (Salm. 2,8; Isaías 42,1), y aun de todo el universo, pues Dios le entrega todo poder (Daniel, 7,14).

Pero la tradición judía, celosa de su monoteísmo, se niega a confesarlo también Dios.

No obstante, en la Escritura se afirma claramente su divinidad y que no sólo es hijo del hombre, simiente de la mujer, sino también y propiamente "hijo de Dios". No sólo se afirma su preexistencia antes de nacer de la Mujer —"su origen desde los días antiguos" (Miqueas, 5,2), sino que en los Salmos mesiánicos se le declara abiertamente hijo de Dios, engendrado por Dios. "El Señor me dijo: Hijo mío eres Tú, hoy te engendré (Sal., 2,7). Como advierte San Agustín, "hoy" es un presente eterno, "te engendré" en perfecto, para indicar la perfección de su generación, siempre haciéndose y siempre acabada. Y por ser hijo, le da todo poder: "Pídeme, y te daré en herencia las naciones de la Tierra, y serán posesión tuya los confines del orbe" (Sal., 2,8). Y también: "Contigo estoy desde el principio —véase Juan, 1,1: "En el principio era el Verbo"—, entre esplendores de santidad te engendré de mi seno antes que existiera el lucero" (Sal., 109,3). Filiación propia —de su seno o vientre— y anterior a toda creatura (Cfr. Juan, 1, 1-3 y 17,5).

Por ser Hijo de Dios, es señor de David, aunque este sea su padre según la carne: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra" (Salm., 109,1). Y por ser Hijo hecho hombre se le confiere el sacer-

docio eterno, para que sea mediador entre Dios y los hombres: "Juró el Señor y no se arrepentirá: Tu eres sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec" (Salm., 109,4).

En la preexistencia eterna de ese Salvador, Hijo de Dios, insisten también los libros sapienciales al describirlo como Sabiduría personificada —el verbo es la Sabiduría del Padre—, existente antes que toda creatura y tomando parte con Dios en la creación (Véase, por ejemplo: Prov., 8, 22 y ss.). Así desarrollan y completan lo que ya insinuara Miqueas cuando dice que "su origen es desde los días antiguos" (Miqueas, 5,2).

Lo mismo se insinúa en los nombres que da Isaías al hijo nacido de la Virgen: su nombre será "Emmanuel", es decir *Dios con nosotros;* y luego, no hallando nombre único con que expresar su grandeza, dice: "y será su nombre Maravilla, Consejero de Dios, padre del siglo futuro, príncipe de la paz; y su reino no tendrá fin".

También se resiste la tradición judía a admitir su concepción y nacimiento original. Mas la concepción e incluso, el parto original se afirma explícitamente en Isaías, 7,14. Dios ofrece a Acab el milagro o signo que él quiera pedirle. Acab no quiere pedirlo y entonces Dios lo da por sí mismo, mucho mayor de lo que Acab pudiera soñar: "He aquí la Virgen concibiendo y dando a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel", es decir Dios con nosotros (Is., 7,14).

La misma concepción virginal se insinúa en Miqueas, contemporáneo de Isaías y que seguramente conocía la profecía de éste, por lo cual probablemente no da detalles. Israel, dice Miqueas, será oprimido "hasta que la que ha de parir parirá" (Miqueas, 5,3). El fruto de este parto será el liberador de Israel, y su nombre será "nuestra Paz" (otro de los nombres del Mesías).

Para nada se nombra el padre, sólo la madre. Lo primero en el Génesis, 3,14: "Pondré enemistades entre ti y la Mujer, entre tu simiente y la de Ella". Los tres lugares —Génesis, 3; Isaías, 7,14; Miqueas, 5,27 ss.— son paralelos y complementarios; nos hablan del nacimiento del Salvador, y sólo se nombra a la Madre, como si el Padre humano no existiera; cosa totalmente absurda en un pueblo patriarcal, en que la genealogía se hace por el padre y no por la madre. Luego es que el padre no existe. Nombrándose tres veces la Madre, jamás se hace alusión al padre del Salvador al hablar de su concepción

y su nacimiento. También, pues, en la Escritura, como en las tradiciones de otros pueblos, el Salvador nace de una Virgen, y tiene naturaleza humana y divina, como Hijo de Dios e Hijo de una Virgen terrena: Hijo de Dios e Hijo del Hombre.

VI. EL MESIAS PROFETA, REY Y SACERDOTE EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La misión y obra del Salvador viene maravillosamente expresada en el nombre de *el Mesías,* es decir "el Ungido" por antonomasia, con que le designa la tradición israelita. Se ungía a los profetas, a los sacerdotes y a los reyes. Y como profeta, rey y sacerdote para siempre, se describe al Salvador en el Antiguo Testamento. También era costumbre entre los paganos ungir a las víctimas que se ofrecían en sacrificio, y como víctima que se entrega voluntariamente a la muerte aparece el Salvador.

Como *profeta* enseñará a los hombres los caminos de Dios y sus mandamientos, y se los dará a conocer con eficacia, de modo que todos conozcan a Dios, "desde el más pequeño hasta el más grande". Moisés anuncia a ese profeta en singular, como si nada fueran ante él todos los demás profetas. Jeremías nos dice cómo por El se hará una Alianza o Pacto nuevo entre los hombres y Dios, cuya ley no se escribirá ya en tablas de piedra, sino en el corazón mismo de los hombres, que serán así iluminados interiormente. Isaías insiste especialmente, en el Poema del Siervo de Yahveh, en la universalidad de esta enseñanza, que llegará a todos los pueblos, hasta las islas más remotas. A diferencia de las tradiciones de los demás pueblos, esa enseñanza es puramente religiosa y ética, en cuanto se refiere a Dios y al cumplimiento de su voluntad y a la implantación de su ley y su derecho.

De su *realeza* y omnímodo poder hablan sobre todo los Salmos, así como de la universalidad de su reino; "Pídeme y te daré en herencia todas las naciones de la tierra, y serán así tu posesión los confines del orbe" ..."quebrantarás con vara de hierro a cuantos te resistan, como el alfarero pulveriza el vaso de barro que no sale conforme a su designio... por eso aprended y aceptad su disciplina o enseñanza... pero dichosos los que en El confían" (Sal., 2,8 ss.). "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a todos tus enemigos como escabel de tus pies. El señor extenderá la fuerza de tu cetro desde Jerusalén para dominar en medio de tus enemigos" (Sal., 119, 1-2).

Ese reino absoluto es eterno, no tendrá fin; "Lleva el principado sobre sus hombros", —es decir, es rey dominador por su propia virtud, como Hijo de Dios, no por ayuda o colaboración ajenas—, "y su reino no tendrá fin" (Isaías, 9, 5 ss.). En la misma absolutez de ese reinado, así como en su eternidad, insiste el profeta Daniel: El Anciano de días da al Hijo del Hombre todo poder. "Este destruye todos los reinos, estableciendo su propio reino, que será eterno y jamás será destruido" (Dan., 2,44).

En este aspecto de realeza y poder, la Biblia es mucho más expresiva que las tradiciones de todos los demás pueblos.

También el *sacerdocio* del Mesías está claramente anunciado en la Biblia: "Juró el Señor, y no se arrepentirá: tu eres Sacerdote para siempre según el rito de Melquisedec" (Sal., 109,4).

Es un sacerdocio nuevo, que sustituirá al antiguo aarónico. El Mesías no es de la tribu de Leví, ni de la estirpe de Aarón —únicos que podrían ser sacerdotes— sino de la tribu de Judá y de la estirpe de David. Siendo su sacerdocio para siempre, es evidente que el aarónico cesa al llegar el Mesías, único sacerdote agradable al Señor.

También cesarán los sacrificios antiguos según insiste también el profeta Zacarías, anunciando que se ofrecerá un sacrifio nuevo y puro desde que sale el sol hasta el ocaso. En esta misma cesación abunda Jeremías, al hablar del pacto o alianza nuevos —que, por tanto, elimina el pacto antiguo—; pacto que no se escribirá, como el antiguo, en tablas de piedra, sino en el mismo corazón de carne de los hombres, y que, por lo mismo, será mucho más santificador y transformador del hombre.

Isaías, por su parte, en el Poema del Siervo de Yahvé, insiste en la oblación sacrificial que de sí mismo hará el Mesías, para la justificación de muchos: por ese sacrificio se le dará descendencia duradera, que deberá su vida divina a ese sacrificio redentor del Mesías, no a los sacrificios antiguos. Oblación de sí mismo, que se perpetuará según el orden de Melquisedec en la oblación del pan y del vino, convertidos en su Cuerpo y Sangre y que es "la oblación pura" que se ofrecerá perpetuamente a Dios desde que sale el sol hasta el ocaso en todos los pueblos, no sólo en el israelita (Malaquías, 1,11).

La tradición judía, exasperada por tantas opresiones del pueblo, tendió al particularismo, viendo en el mesías al liberador de la nación con un espíritu revanchista y de venganza, destinado a someter y esclavizar a todos los pueblos bajo el dominio de Israel. La Biblia, en cambio, nunca habla de sumisión de todos los pueblos a Israel, sino de la sumisión de Israel y de todos los pueblos al Mesías, lo que había de ser bendición suma para todos ellos, que en esa sumisión, hallarán la paz y la liberación de todo mal.

Esa bendición para todos los pueblos aparece ya en el Protoevangelio (Gén. 3,14); la victoria de la Mujer y su simente aprovechará a todos los descendientes de Adán, ofreciéndoles la liberación de la esclavitud de la Serpiente, a la que el pecado los había condenado.

Lo mismo se deduce de la promesa de Abrahán: "En tu simiente serán benditas todas las naciones". Y, para Jacob, el Salvador futuro es la expectación de todas las naciones, es decir el ansiosamente esperado y deseado por todas ellas: "No se apartará el cetro de Judá... hasta que venga el que ha de ser enviado; y El será la expectación de las naciones" (Gén. 49,10).

En Isaías, cap. 2, todas las naciones y pueblos irán a Jerusalén para recibir "la ley que saldrá de Sión, y la palabra del Señor que saldrá de Jerusalén"; pero el resultado no es una esclavitud, sino una paz dichosísima, en que ya no habrá más armas, porque tampoco habrá nunca luchas ni enemistades entre los hombres. Paz y ausencia de todo mal en que insiste Isaías en otros lugares: "el niño meterá su mano en el agujero del áspid y no sufrirá daño alguno, el león comerá paja como el buey dejando de hacer víctimas" (Isaías, 11,6 y ss. ad sensum).

Y en el Poema del Siervo de Yahvé, del mismo Isaías, aparece el Mesías como instructor de los pueblos en los caminos de Dios; pueblos que esperan con ansia la palabra y la ley del Mesías desde los confines más lejanos de la Tierra: "y las islas más remotas esperarán con ansia su ley" (Isaías, 49, 1 y ss.).

Ageo le llama el "Deseado de las naciones" y Zacarías recuerda la alabanza y gloria que le darán todos los pueblos.

VII. LA LUCHA DEL SALVADOR CON EL ENEMIGO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Más, pasemos ya a la lucha del Salvador con el Enemigo de los hombres.

Esta lucha se afirma como actividad principal del Redentor en el Protoevangelio: "Enemistades pondré entre ti y la Mujer, entre tu simiente y la de Ella. Ella aplastará tu cabeza, y tu la morderás en el talón" (Gén., 3,15).

No podía, pues, ser desconocida por la tradición israelita cuando la leía casi al principio de su Libro Sagrado; ni mucho menos podía ser desconocida por los autores inspirados de los diferentes libros bíblicos. Pero curiosamente, esa lucha formal y directa contra la Serpiente, aunque evidentemente la conocen y la suponen, más bien la silencian en la práctica.

Mas no se olvide que todos los males y opresiones que aquejan a la humanidad, y por tanto también al pueblo de Israel, son efecto del primer pecado que esclavizó el hombre a la Serpiente. Las mismas religiones paganas creen que todo mal se debe al pecado.

Ahora bien, los profetas anuncian al pueblo la venida del Salvador como la liberación de todos los males, opresiones y esclavitudes que lo afligen, lo cual es contrarrestar y destruir la obra del Enemigo.

El anuncio se hace a los oyentes como consuelo para ellos, cual si hubiera de venir pronto y remediarlos. Y, efectivamente los liberó, no de todos los males y aflicciones de esta vida, sino de la condenación eterna merecida por el pecado: murieron en paz por la fe en el Salvador, y entonces entendieron que la verdadera liberación prome-

tida es con relación a la esclavitud del demonio y a la muerte eterna. Y esperaron anhelantes, pero seguros, tras su muerte, la venida de Aquél que había de liberarlos de todas las consecuencias del pecado, e introducirlos en la dicha inefable de la que dice Isaías (64,3) "Ni ojo vio, ni oído oyó, ni entendimiento de hombre pudo alcanzar, ni en corazón de hombre puede caber lo que Dios tiene reservado a los que lo aman" (Cor., 2,9). Dicha consecución nos la perdió el primer padre, pero nos la devuelve la victoria del Salvador.

Mas también se nos habla veladamente de la lucha formal con el enemigo cuando se nos habla de la intimidad y amistad con Dios a que volverán los hombres en el nuevo pacto o alianza grabado en sus corazones (Jer., 32,37 ss.) cuando se nos dice simplemente que "El será nuestra paz" (Miqueas, 5,4), sin limitación alguna; o cuando se nos presenta como reparando con su pasión y muerte nuestros pecados, justificando a muchos , es decir a los que crean en El, cual hace Isaías en el Poema del Siervo de Yahvé (Isaías, a partir del cap. 42).

En la lucha entra la muerte voluntaria del Salvador, como culminación de ella y como fuente de victoria absoluta; al morderle el Enemigo en el talón, es aplastada definitivamente su cabeza.

Recordamos sobre esta muerte sólo *dos lugares. El primero,* el Salmo 21, donde se describe hasta con detalles sorprendentes la muerte del Mesías, Cristo: "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?... Horadaron mis manos y mis pies, se pueden contar todos mis huesos... se dividieron mis vestiduras, y echaron suertes sobre mi túnica, me dieron a beber vinagre y en mi sed me dieron hiel". Y el salmo acaba con un canto de exultación por los frutos de salvación que de esa acerba muerte se siguen.

El segundo lugar es el de Isaías, en el Poema del Siervo de Yahvé. Ahí aparece clarísimamente la voluntariedad de los dolores, pasión y muerte del Salvador para reparar y destruir los pecados de los hombres y nuestras rebeliones contra Dios: por sus heridas somos nosotros curados. Ahí aparece claramente el Salvador como Sacerdote y Víctima, que se inmola a sí mismo como oblación perfecta para merecer de Dios la salvación del mundo. Por lo expresivo que es, transcribimos parte del texto, que señala la cima más alta del anuncio del Salvador en el Antiguo Testamento:

"He aquí que prosperará mi Siervo: será enaltecido, levantado y ensalzado sobre manera. Así como se asombraron de El muchos,

pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre, ni su apariencia era humana, otro tanto se admirarán muchas naciones. Ante El cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán y lo que nunca oyeron reconocerán. ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo del Señor ¿a quién se lo reveló? Creció como un retoño delante de nosotros, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia. Le vimos y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y deshecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro y despreciable, y no le tuvimos en cuenta, y, con todo, eran nuestras dolencias las que El llevaba y nuestros dolores los que soportaba.

"Nosotros le tuvimos por agotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros, como ovejas, erramos; cada uno marchó por su camino, y el Señor descargó sobre El la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y El se humilló, y no abrió la boca. Como un cordero era llevado al degolladero, y como oveja que está muda ante los esquiladores, tampoco El abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de su causa ¿quién se preocupa? Fue arrancando de la tierra de los vivos; por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte. Y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropellos, ni hubo engaño en su boca; mas plugo al Señor quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca al Señor se cumplirá por su mano.

"Por las fatigas de su alma verá la luz, se saciará. Por sus desdichas justificará mi Siervo a muchos, y las culpas de ellos El las soportará. Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte, y con los rebeldes fue contado, cuando El llevó el pecado de muchos e intercedió por los rebeldes: (Isaías, 52,13; 53,12).

En este texto aparece clarísima la oblación sacrificial voluntaria del Salvador y su victoria sobre el pecado, por el que el demonio nos esclavizaba. Por eso la Iglesia usa todo este texto en la "Misa de Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote".

No se habla aquí expresamente de la resurrección del Salvador, pero todo el contexto lo requiere con evidencia, pues se le presenta

como vencedor y lleno de actividad y poderío tras su muerte. Incluso la frase "verá la luz" alude a su resurrección y subida al cielo con su padre, Dios.

La resurrección la afirma expresamente el Salmo 15, que aduce el mismo San Pedro para convencer a los judíos: "No dejarás a tu Santo conocer la corrupción" (Sal., 15,10; Act., 13,35). Y a la subida a los cielos y a su vida allí alude el Salmo 109 cuando dice: "Dijo el Señor a mi Señor siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies" (Sal. 109,1), y cuya explanación y aplicación a Cristo puede verse en San Pablo en la primera de sus Cartas a los Corintios (I Cor., 15,20 y ss.).

También parece alusión a su subida al cielo la profecía de Daniel, cuando ve a Dios como Anciano de días, rodeado de millones de ángeles y al Hijo del Hombre, que va a El sobre las nuebes, para recibir de El poderes y reino (Dan., 7, 9-14).

Igualmente se insinúa su resurrección en las palabras de Job: "Yo sé que mi Redentor vive, y que en el último día he de resucitar" (Job. 19,25). Mal podía esperar de su Redentor la resurrección, si éste no hubiera resucitado.

De su segunda venida no parece hablar distintamente la Escritura, que más bien funde en un mismo plano las dos. Pero es evidente que muchos vaticinios del Mesías glorioso, y de la paz sin límite y la ausencia de todo mal —"no habrá mal alguno en mi Monte Santo" (Is. 11,9)— no pueden referirse a la misma venida en que el Salvador aparece humillado y acaba entregándose a la muerte.

Las mismas palabras del Salmo 109: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies", están sugiriendo que, hecha esa sumisión de los enemigos, el Salvador volverá a tomar posesión de un Reino ya pacificado. Por eso dice: siéntate a mi diestra hasta que... ".

Mas, pasando por alto los detalles que de su primera venida dan los profetas, pasemos ya al *cumplimiento de la promesas.*

VIII. EL CUMPLIMIENTO DE LA PROMESA

"Cuando llegó la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, hecho de Mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que recibamos la adopción de hijos —el ser hijos por adopción—. Y como sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: Abba, Papá. Así que ya no eres esclavo, sino hijo. Y si eres hijo, eres también heredero por la voluntad de Dios" (Gal. 4, 4-7).

Así resume San Pablo a los gálatas el cumplimiento de la promesa del Salvador.

El tiempo empieza con la creación, manifestación externa de Dios, comunicación de Dios a la creatura. Esos tiempos alcanzarán su plenitud cuando se llegue a la máxima comunicación posible de Dios a la creación, cuando Dios da a esa creación su mismo Hijo Unigénito por la encarnación; y con su Hijo le da su mismo ser divino, pues donde está el Hijo está el Padre, y también el Espíritu Santo, pues las tres Personas divinas tienen un único y mismo ser.

Por la encarnación del Hijo Dios, absolutamente trascendente, se hace "Dios con nosotros", como inmanente a la misma creación, sin perder por eso su trascendencia. Esta comunicación (la máxima posible) de Dios con nosotros continuará hasta la segunda venida del Salvador con nosotros, en quienes sea cumplido el fin de los siglos —"in quos fines saeculorum devenerunt"— (1 Cor., 10,11).

Por eso estamos ahora en los últimos tiempos, en que éstos han alcanzado su plenitud y finalidad. Per eso nos dice San Juan que estamos en la última hora: "filioli, novissima hora est" (1.ª Juan, 2, 18), a la que seguirá la eternidad con el fin y cesación de todo tiempo.

Hay aún otra comunicación de Dios más elevada y perfecta en que Dios no se abaja para darse al hombre, sino que eleva al hombre, incorporado al Salvador como miembro vivo, anegándolo y sumergiéndolo en su misma vida divina y en su dicha infinita en la visión beatífica. Pero esta comunicación no se hace ya en el tiempo, sino en la eternidad.

"Envió Dios a su Hijo" Jesucristo. Por tanto, éste es verdadero Hijo de Dios, y, por tanto, Dios, "Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue hecho" (Credo de la misa).

"Hecho de Mujer" o nacido de Mujer. Por tanto, verdadero hombre, Hijo del hombre por parte de su Madre. Y, al no nombrarse padre humano, y al ser sólo "hecho de Mujer" y no de varón, es clara la virginidad de María, "su Madre". Por eso el Credo dice: "Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó, o descendió, de los cielos, y por obra del Espíritu Santo , se encarnó de María la Virgen y se hizo hombre".

"Nacido bajo la Ley", es decir, bajando a nuestro estado y condición de esclavos, "hecho en todo semejante a nosotros menos en el pecado", pero tomando sobre sí el pecado nuestro, que El no había cometido, "hecho maldición por nosotros", para expiarlo.

"Para redimirnos de la esclavitud de la Ley y para que recibiéramos la adopción de hijos". Se abajó hasta nuestro nivel de condenación y esclavitud del pecado para, al salvarse El, salvar consigo a cuantos se adhieran a El por la fe y el amor. Entra en nuestra prisión y mazmorra, donde yaciamos en sombras de muerte, para liberarnos y conseguir sacarnos a la luz. Y nos saca haciéndonos hermanos suyos y, así, con El y por El y en El, hijos de Dios.

Se hace hermano nuestro al ser, como nosotros, hecho de mujer al nacer de la Virgen María y hacer suya nuestra naturaleza humana. Y para que más patente quede esta hermandad nos hace a nosotros hijos de María, dándonosla por verdadera Madre. Y por ser hijos de María y hermanos de Jesús, somos, por Jesús, y en Jesús, hijos de Dios.

"Oh admirable comercio, que tomando nuestra carne mortal nos das a cambio tu divinidad" (Liturgia de Navidad) "Como sois hijos, envió Dios a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: "Abba, Papá" (Gal., 4,6).

La filiación divina nos transforma interiormente haciéndonos vivir por la misma vida de Jesús, pues se nos da el mismo Espíritu de Jesús, para que, en nosotros, como en El, invoque al Padre, intime filialmente con El, trate con El. Así se nos devuelve, y mejorada, la intimidad con Dios en el Paraíso, que el pecado de Adán nos perdiera. Mejorada, porque ahora no es una vuelta a la intimidad de Adán, sino la misma intimidad del Hijo Unigénito de Dios con su Padre, y, por tanto, infinitamente superior a la de Adán: "donde abundó el delito sobreabundó la gracia" (Rom. 5,20).

Y por ser así verdaderos hijos de Dios en Jesús y por Jesús seremos también en El, con El y por El, sus herederos en la visión beatífica, entrando a vivir de la misma vida y dicha trinitaria. Así nos describe San Pablo el resultado maravilloso de la encarnación y abatimiento de nuestro Salvador.

En la carta a los Filipenses, cap. 2, desarrolla y amplía estas ideas: "Hermanos, sentid vosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús; el cual subsistiendo en forma o ser de Dios, no se aferró como a botín de guerra a su ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo haciéndose y comportándose en todo como hombre. Y ya en ese ser humano de siervo, se humilló haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual también Dios lo exaltó y le dio el nombre sobre todo nombre (el nombre divino), para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está sentado a la diestra de Dios en la gloria de Dios Padre" (Phil.,2, 5-11).

Subsisten así en Cristo dos naturalezas: divina y humana; en forma o ser de Dios y en forma o ser humano, de siervo. Y asume, aunque inocente, todas las consecuencias de su ser de siervo, entre ellas la muerte, que había pasado a todos los siervos por el pecado de Adán: "y así a todos los hombres pasó la muerte, porque en él, en Adán, todos pecaron" (Rom., 5,12 y ss). Jesús, voluntariamente, se hace obediente a esa ley de castigo del pecado, para destruir con su muerte el pecado, y destruir las enemistades del hombre con Dios: "hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz " (Phil., 2,8).

La primera consecuencia de esta obediencia es la glorificación de su humanidad, en la que resucita y sube a los cielos para sentarse, con ella, a la diestra de Dios Padre y anegarse en su gloria y su po-

der; "por lo cual Dios le exaltó". Por eso el mismo Jesús dice a los discípulos de Emaus: "¿No sabíais que por todos estos sufrimientos tenía que pasar el hijo del Hombre para entrar en su gloria? (Luc, 24-26).

Y consecuencia también de esta obediencia hasta la muerte es nuestra justificación y salvación: "si por la desobediencia de uno solo se contituyeron pecadores muchos, mucho más, por la obediencia de uno solo, Jesucristo, serán muchos constituidos justos" (Rom. 5,15). Las consecuencias del pecado de Adán quedan destruidas por la obediencia hasta la muerte de Jesús: es con esa su muerte con la que obtiene la victoria total contra el enemigo que hiciera caer al hombre.

Y el fruto santificador de la obediencia voluntaria hasta la muerte alcanza, no sólo a los hombres, sino también a los ángeles que, gracias a ella, perseveraron, tras haber sido por ella elevados al orden sobrenatural; e incluso a toda la creación, que complace a Dios por la gloria que le da en la muerte-sacrificio de su Hijo en su naturaleza y ser creado. Por eso dice San Pablo: "Plugo a Dios reconciliar consigo todas las cosas tanto las visibles como las invisibles, tanto las celestiales como las terrenas, mediante la sangre de su cruz" (Col., 1, 19-20). El designio eterno de Dios es hacer a su Hijo encarnado y hecho hombre cabeza de todas las cosas (Efesios, 1, 21-23). Por eso todas las cosas agradan a Dios, pues pertenecen a su Hijo, por haber sido asumidas por su Hijo.

"El es la piedra angular que hace de dos uno"; Dios y creatura en una misma persona, lleva a Dios consigo toda la creación, y con toda ella le honra y le glorifica, como cabeza de ella. Y sobre todo, Dios y hombre en una misma Persona, une y vincula al hombre con Dios, habiéndonos hecho miembros vivos de El. Por eso es nuestro mediador único ante Dios: "Mediador de Dios y los hombres el hombre Cristo Jesús" (I Tim., 2,5).

Resucitado Jesús y subido a los cielos "llevando cautiva nuestra cautividad", allí, "interpela siempre por nosotros"; y aboga por los pecadores (1.ª Juan, 2,1) estando sentado a la diestra del Padre hasta que Dios haga de todos sus enemigos escabel de sus pies, sometiéndoselos: "El último enemigo sometido será la muerte. Y cuando todo estuviere sometido, entonces también el Hijo se someterá al que le ha sometido todas las cosas, de modo que ya Dios sea todas las cosas en todos" (I Cor. 15, 26-28).

El Hijo siempre ha estado personalmente del todo sometido al Padre: "mi manjar es que se cumpla la voluntad del Padre que me ha enviado" (Juan, 4,34) y "yo hago siempre lo que a El agrada" (Juan, 8,29). Pero su oficio es también someter al Padre toda la creación. A medida que el Padre se la va sometiendo, incorporándola a El como cabeza, Cristo se va sometiendo al Padre en ella, pues para nada quiere el reino que el Padre le da, sino para glorificarlo en ese reino y con ese reino.

Esta sumisión de todos a Cristo será manifiesta a todos cuando vuelva en gloria para juzgar a vivos y muertos y quitar de su reino todo escándalo o tropiezo y librarlo de todo mal.

Esta segunda venida de Cristo para ejercer juicio es lo que llaman tanto San Pablo como San Pedro "el día del Señor", en que se manifestará su gloria y absoluto poderío, siguiendo la terminología de los profetas, que también llaman "día del Señor" a aquél en que juzgará a todos los pueblos y naciones. Esa segunda venida, ya gloriosa, del Señor la ansiaban los primeros cristianos, viendo en ella la liberación y glorificación de cuantos creen en Cristo.

Mientras llega, "aún los que hemos recibido las primicias del Espíritu gemimos esperando la redención futura, pues por ahora sólo en esperanza hemos sido salvados" (Rom., 8, 22-23); y debemos seguir las huellas de Jesús crucificado para alcanzar la gloria por la misma vía por la que "El la alcanzó y mereció para nosotros", pues "seremos conglorificados con El, si con El padecemos" (Rom., 8,17); y Dios, "a los que predestinó a salvación, decidió hacerlos conformes a la imagen de su Hijo" (Rom., 8,29).

De ahí el deseo ardiente que de esa venida de Cristo tenían los cristianos, y de ahí también que ese mismo deseo les hiciera creerla inminente. Contra esto les previene San Pablo: "No os inquietéis como si el día del Señor fuera inminente..." (II Thes., 2,2), pues ha de venir primero la apostasía y el hombre del pecado, es decir el Anticristo.

San Pedro nos habla del desaliento y casi desengaño de los primeros cristianos, al ver que ese día del Señor se demoraba y que todo seguía como desde el principio de la creación, con los mismos dolores, luchas y miserias.

Y, tras advertirles que dejaran ya de hacer cálculos sobre el tiempo de esa venida, porque un día es para el Señor como mil años, y mil años como un día, les explica la razón amorosa de esta aparente

tardanza: "No se demora el día del Señor, sino que tiene paciencia con vosotros, deseando que todos los hombres se salven y vengan a penitencia" (2.ª Petr. 3,9). Sólo los que acepten voluntariamente a Cristo por la fe y el amor se salvan. Si El se nos impusiera glorioso, ya no habría aceptación libre y amorosa, sino forzada, y así no engendraría salvación.

Por eso, aunque Cristo detenta ya todo poder —"todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra" (Mat. 28,18)—, lo disimula para darnos ocasión de someternos a El voluntariamente por amor y, así, salvarnos.

El período de esa paciencia de Dios, que nos invita a conversión, es lo que dura esta vida presente, en que hemos de copiar la sumisión voluntaria de Jesús al Padre. Tras la muerte, se nos impone la sumisión forzosa, no salvadora. Pues Jesús viene glorioso al encuentro de cada alma para juzgarla y determinar su destino eterno, con poderío y eficacia absoluta: "Está establecido que los hombres mueran una vez, y después de esto serán juzgados" (Hebr., 9,27).

Por eso San Pablo, próximo ya a su disolución, esperaba seguro el premio que le había de dar el justo juez, Jesucristo, y no sólo a él, sino a cuantos esperan y desean su venida. Por eso ansía también disolverse para estar con Cristo, cosa mucho mejor para él que seguir viviendo. Por lo mismo, dice a los cristianos: "Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios y cuando apareciere Cristo, vida nuestra, entonces también nosotros apareceremos con Cristo en Dios" (Colos. 3, 3-4).

Esa manifestación se producirá cuando Jesús venga a cada uno de nosotros en la hora de la muerte, para llevarnos consigo, para que donde El está, allí estemos nosotros (Juan, 14,3), de modo que se cumpla su deseo absoluto e incondicional: "Padre, quiero que donde yo estoy, allí estén conmigo aquellos que me diste, para que vean mi gloria, y el amor con que me amaste antes de la creación del mundo", "para que tu amor esté también en ellos. Yo en ellos y tú en mí" (Juan, 17, 24-26).

Así la sumisión total a Cristo se va haciendo ya ahora. Las generaciones pasan una tras otra y se someten una tras otra a su juicio y decisión inapelable, aunque a nosotros, mientras vivimos, se nos oculte.

La segunda venida gloriosa, manifiesta para todos colectivamen-

te, señalará el cumplimiento total de esa sumisión y nos dará a conocer el desarrollo progresivo de todas las sumisiones anteriores. Tras ese juicio universal "Creará Dios cielos nuevos y tierra nueva, en la que reine la justicia" (II Pet. 3,13) y ya todo glorifique a Dios.

Mucho más se podría decir del cumplimiento desbordante de todas las promesas de Cristo según los escritos apostólicos, como *la insistencia en la resurrección de Cristo,* prende segura de la nuestra (1.ª Cor., 15,1 ss.); *la sobreabundancia de la Redención de Cristo* (Rom. 5,1 ss.); *el sacrificio de Cristo,* que anula todos los antiguos (Hebr., 10,1 ss.); *la enseñanza y magisterio universal* de Cristo, que completa para siempre toda revelación anterior: "De muchas maneras habló Dios a nuestros padres por los profetas, pero en esta hora final nos habló en su Hijo" (Hebr., 1, 1-2); *la presencia, vida y acción real de Cristo en nosotros* como en sus miembros vivos: "Vivo yo, mas no yo: es Cristo quien vive en mí" (Gal., 2,20) la *intimidad maravillosa* aunque en fe y por eso no experimental, con Dios, por la inhabitación del Espíritu Santo. "¿No sabéis que sois templo de Dios?" (I Cor., 3,16), "No contristéis al Espíritu Santo que mora en vosotros" (Efes., 4,30).

Mas pasemos ya al cumplimiento inesperado y sobreabundante de todas las promesas en el Jesús del Evangelio.

IX. EL CUMPLIMIENTO DE TODAS LAS PROMESAS EN EL JESUS DEL EVANGELIO

1. JESUS, SALVADOR

En primer lugar, Cristo viene al mundo como Salvador, tal es el nombre que, por medio del ángel Gabriel, manda ponerle el mismo Dios, pues Jesús no otra cosa significa que Salvador: Salvador es traducción de Jesús, como Cristo es traducción de Mesías.

El Angel dice a María: "He aquí que concebirás en tu vientre y darás a luz un Hijo y le pondrás por nombre Jesús" (Luc. 1, 31), es decir Salvador. Y el mismo Angel precisará aún más el significado de ese nombre, cuando dice a José notificándole la virginidad de la concepción de María: "y le pondrás por nombre Jesús, porque El librará a su pueblo de sus pecados" (Mat. 1,21). Destruir el pecado, al que el demonio había inducido a la humanidad y por el que nos sujetó a servidumbre, es la obra del Salvador, simiente de la Mujer, que vencerá a la Serpiente.

Por eso José y María, al circuncidarlo, le ponen por nombre Jesús, como "lo había llamado el ángel antes de concebido en su seno" (Lucas, 2, 21).

Jesús sabe que tiene ese poder de perdonar pecados y usa de él. Al paralítico le dice: "Confía, hijo, que tus pecados te son perdonados". Y ante el escándalo de los judíos, que le acusan de blasfemia, pues sólo Dios puede perdonarlos, les dice: "Para que sepáis que el hijo del hombre tiene poder de perdonar pecados, —dice al paralítico—

levántate y anda", confirmando así con el milagro su potestad de perdonar pecados (Luc., 5, 17-26).

Y a la Magdalena le dice: "Tus pecados te son perdonados; vete en paz" (Luc., 7, 48). Y a la mujer adúltera: "Tampoco yo te condeno; vete y no peques más" (Juan, 8,11). "Bálsamo derramado es tu nombre" (Cant. Cant., 1, 3). Su perdón llenaba de paz y suavidad a los pecadores. Por eso le seguían, conversaban con El y comían con El (Luc., 15, 1-3) con gran escándalo de los judíos. Pero Jesús les precisa su misión de Jesús o Salvador: "No vine por los justos, sino por los pecadores; no por los sanos, sino por los enfermos" (Mat., 9,12). Por eso San Pedro resume su vida terrena diciendo: "Pasó por el mundo haciendo el bien y liberando a todos los oprimidos por el demonio" (Act. 10,38).

Ese poder de perdonar lo tiene Jesús como propio; diríase que en virtud de su nombre: "El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo dio al Hijo" (Juan 5,22). Si el Padre no juzga a nadie, tampoco absuelve o perdona, ni condena a nadie. Todo poder de absolver perdonando, o de condenar, lo ha dejado en manos de Jesús. Por eso Jesús, al tener como propio de El ese poder, puede delegarlo, y lo delegará de hecho en sus apóstoles: "Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados les serán perdonados; y a quienes los retuvieseis les serán retenidos" (Juan, 20,22).

Viniendo Jesús como Salvador de los hombres, mientras vivimos nos ofrece a todos el perdón y a nadie condena. Por eso, todo el que invoca el nombre de Jesús queriéndole como su Salvador, se salvará. Sólo ejercerá tras la muerte juicio condenatorio sobre aquellos que mientras vivieron no quisieron reconocerle ni invocarle como Jesús Salvador.

Pero nos perdona y libera de los pecados porque ha satisfecho El al Padre, y pagado por todos ellos, ofreciéndose en sacrificio expiatorio: "El Hijo del Hombre dará su vida en redención por muchos". "Yo doy mi vida por mis ovejas" (Juan, 10,15). "Este es el cáliz de mi sangre... que por vosotros y por muchos será derramada para el perdón de los pecados" (Mat. 26,28).

Si Jesús murió para perdonarnos, es comprensible el gozo inenarrable que siente al perdonarnos. Por eso San Pablo nos dice que Jesús siempre es fiel a su nombre por más que nosotros reiteradamente le seamos infieles. Por eso, el perdón de Jesús no humilla al alma,

sino que la llena de gozo y paz, impregnándola como bálsamo derramado, porque, al ser perdonada, percibe que no sólo recibe un beneficio de Jesús, sino que se lo hace a El, haciéndole feliz, al dejarse perdonar.

El que ha pagado una mercancía u objeto cualquiera está inquieto y sufre si se demora la entrega del objeto que ya pagó. Y tanto más sufre y se inquieta cuanto más se demora la entrega y mayor es el precio que pagó por ella. Jesús ha pagado con su sangre y con su vida mis pecados. El precio pagado no podía ser mayor. Y se siente defraudado y estafado cuando yo me resisto a entregárselos. Y es inmenso su gozo cuando se los entrego para que los destruya y perdone, porque sólo entonces ve que su muerte por mí no ha sido inútil.

2. CONCEPCION VIRGINAL

Jesús, como Salvador, es concebido virginalmente en la Virgen María por la acción sobrenatural de Dios en ella. Por ella es Jesús Hijo del Hombre, descendiente de David, de Abrahán y de Adán. Y es a la vez, como afirma el Angel en la misma anunciación, Hijo de Dios.

La virginidad de María, así como su maternidad, está claramente afirmada en el Evangelio. El Angel Gabriel es enviado por Dios *a una virgen*, desposada con un hombre llamado José (Luc. 1,26): Virgen llena de gracia y hermosura ante Dios, bendita entre todas las mujeres,y en la que Dios mora complacido: "El Señor es contigo"; "No temas, María, porque has hallado gracia ante Dios: he aquí que concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. El será grande, y se llamará Hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin" (Luc. 1, 30-36).

Lo que María conciba será Hijo de Dios —Hijo del Altísimo— y también Hijo del hombre, verdadero hombre, como hijo de María y descendiente de David.

A la pregunta de María "¿Cómo se hará esto, pues no conozco varón?" (Luc., 1,34), con la que expresa su propósito de permanecer siempre virgen, el ángel responde anunciándole su concepción virgi-

nal: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso el Santo que nacerá de ti se llamará Hijo de Dios" (Luc., 1,35). María consiente, prestándose a la acción divina, y con ese consentimiento de su voluntad engendra y concibe a su hijo Jesús: "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (Luc., 1,38).

La misma concepción virginal es notificada por el ángel a San José para tranquilizarlo en sus dudas: "No temas recibir a María tu esposa, pues lo que ha nacido en ella es del Espíritu Santo" (Mat., 1,20), y le recuerda la profecía de Isaías, que en María se ha cumplido: "He aquí una virgen que concibe y da a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel, es decir Dios con nosotros" (Is., 7,14). "Y José la recibió en su casa y no la conoció hasta que dio a luz a su Hijo primogénito" (Mat., 1,25).

La Iglesia ha definido como de fe la virginidad perfecta de María, antes del parto, en el parto y después del parto. Por lo que afecta a la virginidad en el parto que aquí nos interesa por referirse a Jesús, recordemos tan sólo que San Lucas la insinúa fuertemente al decir: "Dio a luz a su Hijo primogénito y lo envolvió en pañales y lo reclinó en un pesebre" (Luc., 2,7), indicando que María está en plenitud de fuerzas tras el parto, sin fatiga ni dolor, haciendo por sí misma lo que normalmente es hecho por quienes ayudan a la madre. En los Apócrifos se afirma expresamente la virginidad de ese parto. Por lo demás, parece consecuencia de la exención de María del pecado original, uno de cuyos castigos para la mujer fueron los dolores del parto.

3. DOBLE NATURALEZA

Como hijo de María, Jesús empieza en el tiempo, en su ser humano, que de ella recibe, Hijo del hombre y descendiente de los hombres, en todo semejante a ellos menos en el pecado.

Como Hijo de Dios, preexiste desde toda la eternidad, engendrado por el Padre y recibiendo de El su misma naturaleza divina: "Nacido del Padre antes de los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, por quien todo fue hecho (Credo de la Misa).

En esta doble naturaleza, así como en su doble nacimiento, eterno y temporal, insiste el Evangelio de San Juan: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios. Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El nada fue hecho de cuanto ha sido hecho" (Juan, 1, 1-3).

Pero ese mismo Verbo viene al mundo, y se hace carne —y por tanto, como observa Santo Tomás, es carne, es hombre— "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Juan, 1,14). Y también: "A Dios nadie le vio. El Unigénito del Padre, que está en su seno, El nos lo ha narrado" (Juan, 1,18).

El mismo que es el Verbo hijo de Dios ese mismo es carne y hombre, que moró entre nosotros.

La encarnación es un misterio absoluto, que creemos, pero que sólo en el cielo entenderemos. La fe, basada en la misma revelación evangélica, nos dice que en Cristo hay una sola y única Persona (y esa, divina), que posee dos naturalezas: una divina, increada, recibida del Padre por generación eterna —"el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios" (Juan, 1,1)—; y otra humana, creada, recibida en el tiempo de la Virgen María. Y como la generación mira a la persona, no a la naturaleza —se es madre o padre de la persona, no de la naturaleza que se le transmite—, la Virgen es verdadera Madre de Dios, madre de la Persona del Verbo, aunque por razón de la naturaleza humana que por generación virginal le transmite. Y como es del Verbo la naturaleza divina que recibe del Padre, así es del Verbo la naturaleza humana que, en el tiempo, recibe de su Madre. Y es el Verbo, Dios, quien verdaderamente obra como suyas todas las acciones que ejecuta con su naturaleza humana para redimirnos.

El mismo que es hijo del Padre, ese mismo es hijo de María: El Verbo se hizo carne u hombre y habitó con nosotros. Es así, Jesús, "Dios con nosotros"; Dios que nace como hombre de la Virgen María, Dios que vive entre los hombres por su naturaleza humana, Dios quien con toda autoridad enseña, Dios quien nos redime y muere por nosotros en esa misma naturaleza humana y resucita y vuelve al Padre en esa naturaleza glorificada, pues en su ser divino nunca dejó de estar en el seno del Padre, aunque por su naturaleza huamana, "por nosotros y por nuestra salvación, bajó de los cielos al hacerse hombre", aunque nunca dejara de estar en los cielos en su ser divi-

no. Por eso dice de El la liturgia de Navidad: "Yacía en el pesebre y fulgía en los cielos".

Es Dios quien nos redime y salva, aunque lo hace por su naturaleza humana, en la que se ofrece en sacrificio por nuestra salvación. Por eso los griegos llamaron a las acciones humanas de Cristo "teándricas" —de Dios y del hombre—, es decir divino-humanas: son divinas, porque las hace la persona divina; son humanas, porque las hace con su naturaleza humana.

Por eso, toda acción o pasión de Cristo entre nosotros, por mínima que sea, es de valor infinito y abundaba para redimirnos. Si se prodigó hasta morir por nosotros en la cruz fue para manifestarnos lo inconmensurable de su amor, para así atraernos —"cuando fuese elevado sobre la tierra (es decir, crucificado), atraeré hacia mí todas las cosas" (Juan, 12,32)—, y mostrarnos el infinito amor del Padre que entregó a su Hijo por nosotros "como propiación por nuestros pecados" (1.ª Juan, 2,2).

Toda la vida humana de Cristo, así como su pasión y muerte, es un derroche y como una explosión infinita de amor, para enamorarnos de El y así salvarnos.

Aquí viene al caso recordar lo que nos dice San Pablo: "Cristo tiene la primacía en todo". Nada pudo negar el Padre a su Hijo amado en su naturaleza humana, que haya podido repartir en todo el universo. Por eso el mismo Cristo nos dice que hallaremos en El la satisfacción de todos nuestros amores, pues no hay amor alguno que en El no encontremos de modo eminente: "Si alguno dejare por mí a su madre, o a su esposa, o a sus hijos, o a sus campos... hallará el céntuplo en esta vida y después la vida eterna".

Por eso la gracia que adorna a la Humanidad de Cristo, siendo finita como creada, es infinita en razón de gracia, pues toda cuanta gracia y comunicación divina pueda hacerse a algo creado la hizo el Padre a la naturaleza humana de su Hijo. De ahí que ninguna creatura, creada o creable, ni todas juntas, llegarán a señalar límite a la gracia y hermosura de Cristo en su Humanidad: "Lleno de gracia y de verdad, y lleno como Unigénito del Padre", y "de su plenitud, todos nosotros recibimos" (Juan, 1,16). Cuanto de ser, de perfección, de hermosura, de amor, de santidad o gracia pueda darse en lo creado deriva a todas las creaturas de la plenitud que adornó a Cristo en su Humanidad; de ahí la fuerza irresistible con que atrae

y enamora a todos los que aman el bien y el amor y la belleza, cuando en su Humanidad se les da a conocer.

4. HIJO DEL HOMBRE E HIJO DE DIOS

Para llevarnos en fe al conocimiento del misterio de su encarnación, por el que existe como Persona divina en naturaleza humana, una sola Persona con dos naturalezas, Jesús se designa a sí mismo en el Evangelio como Hijo del hombre e Hijo de Dios. Las dos denominaciones se entremezclan con frecuencia, sobre todo en San Juan, para indicarnos que él mismo, que es Hijo del Hombre, es el mismo que es Hijo de Dios y que él mismo, que es el Hijo de Dios, es el mismo que es el Hijo del Hombre. Como dijera el ángel a la Virgen: "El Hijo que concebirás en tu vientre, ese mismo, será llamado Hijo de Dios... y el fruto santo que de ti nacerá será llamado Hijo del Altísimo" (Luc. 1, 31-32).

"El hijo del hombre será título reconocido por todos como mesiánico a partir de Daniel. Por ello, Jesús al usarlo se insinúa como Mesías. Pero, al haber adquirido la palabra Mesías entre sus oyentes connotaciones adventicias —rey temporal poderosísimo, que había de someter a Israel todos los pueblos, tras liberarlos de la sumisión a los romanos— que no convenían en modo alguno a Jesús Salvador, al menos en su primera venida en humildad para obrar nuestra salvación por su pasión y muerte, evita con todo cuidado proclamarse Mesías, para no inducir al pueblo a error acerca de su verdadera misión.

Admite que los apóstoles le sigan como Mesías, el mismo Felipe dice a Natanael: "Encontramos al Mesías, Jesús de Nazaret" (Juan, 1). Y cuando más tarde San Pedro le dice: "Tú eres el Cristo (= Mesías), el Hijo de Dios vivo" (Mat. 16, 16), Jesús no sólo lo aprueba, sino que le dice que eso lo ha sabido por revelación del Padre Celestial. Pero a continuación les dice que no difundan esto entre la gente para evitar que le aplicasen a El el concepto erróneo que tenían del Mesías (Mat. 16, 20).

Incluso cuando los judíos le insisten: "¿Hasta cuándo tienes en vilo nuestras almas? Si Tú eres el Cristo (Mesías), dínoslo abierta-

mente" (Juan, 10, 24). Jesús no respondió abiertamente a su pregunta: sigue designándose como Hijo del hombre e Hijo de Dios.

Sólo cuando encuentra a un alma que esperaba simplemente al Mesías como maestro de la verdad, a quien en todo había que creer, se profesa abiertamente Mesías. Tal la Samaritana, que le dice: "Sé que el Mesías vendrá; cuando El viniere nos enseñará todas las cosas". Inmediatamente, Jesús le respondió: "Yo soy, que hablo contigo" (Juan, 4, 25-26). Y como Mesías le recibieron, exento de grandezas humanas, pero como Maestro de verdad, no sólo la Samaritana, sino también sus conciudadanos de Siquem, llevados por ella a Jesús.

Pero entre los judíos era tal el prejuicio erróneo, que los mismos apóstoles están soñando, pese a su estrecho contacto con Jesús, con ocupar los primeros puestos en su reino temporal, que creían inminente. De ahí el escándalo de San Pedro cuando les anuncia su próxima pasión y muerte, seguida de la resurrección.

Como Hijo del hombre se desarrolla durante nueve meses en el seno de la Virgen, nace pobre y desamparado, es adorado por los pastores, que se asocian a María y a José en su adoración; recibe presentes de los Magos, que, postrados, le adoran en brazos de María; es reconocido por Simeón y Ana como Salvador del mundo, gloria de Israel y luz de las naciones.

Como Hijo de Dios se comunica inefablemente a la Virgen María en su seno, divinizándola y haciéndola sentir y obrar en todo divinamente, mientras que, como Hijo del hombre, aprende y copia de ella los sentimientos y modos de obrar humanos. Como Hijo de Dios fulge en los cielos a la vez que está en el pesebre, manda a miles de ángeles a adorarle en su ser de siervo y, para que lo proclamen en su ser de siervo Hijo de Dios, ilumina interiormente a los pastores y a Simeón y Ana para que lo reconozcan y adoren; mueve interiormente a los Magos para que abandonen su patria lejana y vengan a adorarle.

Como Hijo del hombre es perseguido a muerte y huye a Egipto, pasando privaciones mil, para volver después a Nazaret. Como Hijo de Dios hace fracasar todos los planes de sus enemigos, que, con su crueldad, sólo logran que todos se enteren de que ya ha venido el Salvador.

Como Hijo del hombre se desarrolla en Nazaret y crece en edad, en estatura, en sabiduría delante de Dios y de los hombres y se gana el sustento con el trabajo de sus manos, conviviendo con María y José.

Como Hijo de Dios se comunica y revela cada vez más a María y a José, envolviéndolos en su irradiación divina.

Como Hijo del hombre, enseña a los hombres durante su vida pública. Como Hijo de Dios, recibe del Padre y ve en El cuanto enseña a los hombres: "Mi palabra no es mía, sino del Padre que me ha enviado" (Juan, 14, 24). "Os he llamado amigos, porque cuanto he oído de mi Padre os lo he dado a conocer" (Juan, 15, 15). Como Hijo del hombre obra en todo obediente al Padre, y en sus acciones humanas se conforma con su voluntad. "No vine a hacer mi voluntad, sino la del Padre que me envío" (Juan, 5, 30); y "Yo hago siempre lo que a El le agrada" (Juan, 8, 29). Como Hijo de Dios hace las mismas obras que el Padre. "El Hijo no obra nada de sí mismo, mas cuanto ve obrar al Padre, lo obra igualmente el Hijo" (Juan, 5, 19); "mi Padre obra hasta ahora, y yo también obro" (Juan, 5, 17). Por eso es creador y conservador con el Padre: "Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El nada fue hecho de cuanto ha sido hecho" (Juan, 1, 3).

Como Hijo del hombre empieza a existir en el tiempo, nacido de María Virgen. Como Hijo de Dios es desde siempre, en un eterno ahora. "Antes de que Abrahán existiera. Yo soy" (Juan, 8, 58). Como Hijo del hombre, en su vestido y ser de hombre creado, es inferior al Padre: "Si me amarais, os alegrariais de que voy al Padre, porque el Padre es mayor o más que Yo" (Juan, 14, 28). Y va al Padre en cuanto Hijo del hombre, para sentarse a su diestra con su Humanidad ya glorificada, pues como Hijo de Dios, en su ser divino, siempre está en el seno del Padre; no necesita ir a El. Como Hijo de Dios, en su ser divino, no es inferior al Padre, sino en todo igual a El, una misma cosa con El: "Yo y el Padre somos uno, o una misma cosa" (Juan, 10, 30); "Felipe, quien me ve a Mí, ve a mi Padre" (Juan, 14, 9), "no se turbe ni tema vuestro corazón: creéis en Dios, creed también en Mí" (Juan, 14, 27).

Como advierte San Agustín, no habría ilación en esta frase si Jesús no fuera Dios. Por eso el apóstol Tomás le confiesa: "Señor mío y Dios mío" (Juan, 20, 28), y Jesús aprueba esa profesión de fe de Tomás. Como cuando multiplica los panes, o instituye la Eucaristía, o resucita a Lázaro: "Padre, te doy gracias porque me has escuchado. Yo sé que siempre me escuchas, mas lo he dicho por los aquí presentes, para que crean que Tú me has enviado". Y en San Mateo y

San Lucas, exulta Jesús en su espíritu como Hijo del hombre y bendice al Padre: "Bendígote, Padre, y te doy gracias, porque escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos" (Mat., 11, 25; Luc., 10, 21). Y como Hijo de Dios añade enseguida el mismo Jesús: "Todas las cosas me han sido entregadas por el Padre y nadie conoce al Hijo sino el Padre —siendo su perfección infinita, sólo el Padre infinito lo puede conocer—, y nadie conoce al Padre sino el Hijo"; por tanto, el Hijo tiene conocimiento infinito, pues sólo así puede conocer al Padre infinito (Mat., 11, 27).

Si nadie conoce al Hijo sino el Padre, sólo el Padre nos puede revelar al Hijo. Sólo el Padre nos lo puede revelar como dice el mismo Jesús a Pedro cuando le confiesa Hijo de Dios; y como afirma Jesús de modo general: "Nadie viene a Mí si mi Padre no le atrajese"; y así "a quien viniere a Mí, Yo no le rechazaré, porque vine a cumplir la voluntad del Padre que me ha enviado" (Juan, 6, 37). Y también: "Tuyos eran y Tú me los diste" (Juan, 17, 6). Y así nadie conoce al Padre sino el Hijo, sólo el Hijo nos puede revelar al Padre. "Nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mat., 11). "Yo soy la Puerta; nadie va al Padre si no es por Mí" (Juan, 10, 7). "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Juan, 14, 6). "A Dios nadie le vio, el Hijo Unigénito que está en su seno, El nos lo reveló" (Juan, 1, 18).

Y por eso termina invitándonos, como Hijo del hombre, Dios con nosotros: "Venid a Mí todos cuantos estáis cansados, y yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros, que soy manso y humilde de corazón —como Hijo del hombre— y hallaréis descanso para vuestras almas, porque mi yugo es suave y mi carga ligera" (Mat., 11, 29).

Como Hijo del hombre viene "para que sus ovejas tengan vida, y la tengan más abundante" (Juan, 10, 10), alimentándolas con su propia carne y sangre: "Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y no bebiéreis su sangre no tendréis vida en vosotros" (Juan, 6,54). Como hijo de Dios las protege y defiende con eficacia absoluta: "Y nadie las arrebatará de mi mano, porque el Padre que me las dio es más poderoso que todos y nadie las arrebata de manos de mi Padre: Yo y el Padre somos Uno" (Juan, 10, 28-30).

Como Hijo del hombre da su vida por sus ovejas en "rescate por muchos". Como Hijo de Dios tiene poder y dominio absoluto sobre su propia vida humana: "Yo doy mi vida por mis ovejas". "Nadie

me la arrebata, sino que Yo la doy de Mí mismo, y tengo poder para darla. Este mandato recibí de mi Padre" (Juan, 10, 15-18).

Y siempre es el mismo y único Jesús el que es Hijo de Dios e Hijo del hombre, el que se manifiesta y actúa como Hijo de Dios e Hijo del hombre: una sola y única Persona, divina y eterna, que subsiste y actúa en dos naturalezas. El que es Hijo del hombre, ése mismo es Hijo de Dios; y el que es Hijo de Dios es Hijo del hombre. Por eso: "Felipe, quien me ve a Mí ve a mi Padre. ¿Cómo, pues, dices tú: muéstranos al Padre? ¿Tanto tiempo llevo con vosotros y aún no me conocéis" (Juan, 14, 9).

Felipe no insistió. Sabía por fe vivísima que Jesús y el Padre son una misma cosa, que estando con Jesús, Hijo del hombre, estaba con el Hijo de Dios y poseía al Padre. Como Hijo del hombre lo veía con sus ojos, en su vestido de siervo. Como Hijo de Dios lo veía sólo en fe. Parece como si con su silencio dijera a Jesús: lo que me dices hace tiempo lo sabía; sé que eres Hijo de Dios. Pero lo que yo quisiera y te pedía es que me hicieras ver lo que por fe tan profundamente sé; que me hicieras ver, no sólo creer, tu ser divino para, en El, ver al Padre, pero comprendo que eso sólo será en el cielo; en esta vida "el justo vive de fe".

Finalmente, llegada la hora de su tránsito al Padre, es como Hijo del Hombre que se entrega a la muerte; pero es como Hijo de Dios que da valor infinito de reparación a esa pasión y muerte. Es el Hijo de Dios quien verdaderamente muere, es Dios quien sufre por nosotros, aunque en su ser humano: "El Hijo del hombre será entregado en manos de los pecadores".

Como Hijo del hombre será abandonado por sus discípulos. Como Hijo de Dios, el Padre estará en El en su pasión y muerte, porque es inseparable de El, por ser con El una sola cosa. "Todos me abandonaréis y me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Juan, 8, 16).

Como Hijo del hombre se siente condenado con nosotros en la oración del Huerto, pues quiso hacer suya nuestra condenación, para que al librarle el Padre de ella nos librara también a nosotros, y por eso llama cáliz suyo a nuestra condenación, pues no quiere ser salvado si no se da la salvación a cuantos creen en El y que El pide como salvación suya.

Y como Hijo del hombre, que se sabe y siente Hijo de Dios, pide

al Padre esa salvación suya y nuestra: "Abba, Papá, a Ti todo te es posible. Si es posible —y como lo es, pues a Ti todo te es posible— pase de Mí este cáliz, mas no se haga como yo quiero, sino como quieres Tú" (Mat., 26, 39).

Por tres horas insiste confiado y porfiado en la misma oración, con tristeza de muerte y con pavor y tedio de la vida, al verse envuelto en nuestra condenación.

Y como Hijo de Dios fue escuchado en cuanto pidió: "Fue escuchado por su dignidad de Hijo" (Hebr., 5, 7 ss.). No pidió, pues, le librara de la muerte del cuerpo, a la que se había ofrecido desde el momento de la Encarnación (Hebr., 9, 11), y que ardientemente deseaba: "Con un bautismo de sangre he de ser bautizado, y, cómo me abraso en deseos hasta que se realice" (Luc., 12, 50). Y ya en la última cena: "Con un deseo grande he deseado comer esta Pascua con vosotros" (Luc., 22, 15).

Lo que sí pide y obtiene es ser librado de la muerte eterna, en Sí mismo y en sus miembros vivos, que son cuantos creen en El y con quienes por amor se ha identificado. Obtenida su petición, que es la intención de su sacrificio, pues la oración del Huerto es como el Ofertorio de esa misa personal, Jesús, como Hijo del hombre, recobra la paz y tranquilidad más absolutas y que caracterizan toda su pasión. Como Hijo del hombre se entrega a quienes vienen a prenderle. Como Hijo de Dios los derriba, mostrándoles que su entrega a ellos es voluntaria y no forzada, que nadie puede arrebatarle la vida, sino que la da El porque quiere. Y lo mismo certifica a Pedro, cuando éste desenvaina la espada: "¿Es que no sabes que ahora mismo, si Yo quisiera, pediría a mi Padre, y me enviaría más de doce legiones de ángeles para defenderme? Pero ¿cómo entonces se cumpliría cuanto está escrito de Mí?" (Mt., 26, 53).

El Padre no impone al Hijo la muerte. Fue el Hijo quien eligió esta vía dolorosa de redención, abrazándose a la ignominia (Hebr., 12, 2); y el Padre la acepta para gloria del Hijo, para que todos vean cuánto ama el Hijo al Padre y a nosotros, por quienes se inmola. Y el Hijo elige esta vía para gloria del Padre, para que todos sepan cuánto los ama el Padre, que entregó a su Hijo como propiciación por nosotros.

Como a Hijo de Dios le interroga Caifás: "Te conjuro por el Dios vivo, si Tú eres Cristo, el Hijo de Dios". Y como Hijo de Dios se

reconoce Jesús, pero añadiendo que vendrá como Hijo del hombre sobre las nubes para ejercer juicio sobre todos. Como Hijo del Hombre se inmola en la cruz, pero es el Hijo de Dios quien padece todos los sufrimientos del Hijo del hombre y les da valor infinito (Mt., 23, 63-66).

Como Hijo del hombre, identificado con los hombres a quienes quiere salvar consigo, se siente abandonado por el Padre: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mat., 27, 46). Como Hijo de Dios es consolado con la promesa de que saciará su sed de salvación; que todos cuantos crean en El serán salvados tras haber sido hechos con El, por El y en El hijos de Dios.

Por eso, confiado, dice por Sí y por cuantos creerán en El haciéndose miembros vivos suyos: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".

Como Hijo del hombre muere y es sepultado, y desciende a los infiernos. Como Hijo de Dios saca de los infiernos a cuantos habían creído en El y lo esperaban y resucita luego por su propia virtud.

Como Hijo del hombre sube a los cielos y como Hijo de Dios se sienta a la diestra del Padre con su Humanidad ya glorificada. Y como Hijo de Dios envía el Espíritu Santo a los discípulos, y permanecerá siempre con ellos hasta el fin del mundo. Y, finalmente, como Hijo del hombre, pero también como Dios verdadero, vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos y a establecer el reino eterno de santidad y de vida divina y de dicha inefable para cuantos en El creyeron. Y como Hijo de Dios resucitará a los muertos.

Y todo lo hace el mismo sujeto, la misma Persona divina de Jesús, ya lo haga como hombre, ya como Dios, como hermosamente lo profesamos en el Credo: "Creo en Jesucristo, Nuestro Señor, nacido del Padre antes de los siglos, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, por quien todo fue hecho. El cual por nosotros los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo y, por obra del Espíritu Santo, se encarnó de María la Virgen, y se hizo hombre, padeció bajo Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y allí está sentado a la diestra de Dios Padre, y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos".

Siempre el mismo sujeto, la misma persona: el mismo, el nacido del Padre antes de todos los siglos, que el que, hecho hombre, muere por nosotros y resucita y va al cielo. Una sola Persona divina subsistente en dos naturalezas, divina y humana.

X. LA ENSEÑANZA DEL SALVADOR

El Salvador enseña a los hombres a conocer a Dios y a seguir los caminos por donde han de agradarle y cumplir su voluntad.

Enseñó con el ejemplo y la palabra: "Comenzó Jesús a hacer y a enseñar" (Act., 1, 1).

Con el ejemplo principalmente, aunque no exclusivamente, durante los treinta años de su vida oculta, en la que el contacto y trato con El enseñó a la Virgen cómo tratarnos a nosotros como a El lo trató cuando la proclamara nuestra Madre en la cruz.

Con la palabra, sobre todo en sus tres años de vida pública, en los que constituye la Iglesia, también como Madre nuestra.

Su enseñanza fue tal que le llevó a la muerte y El lo sabía, queriendo así rubricarla y hacérnosla más fácil de creer con el testimonio de su muerte. Bien podemos creer a quien voluntariamente muere para certificarnos que es verdad cuanto nos enseña.

Su enseñanza fue tal que todos le reconocieron como Maestro: "Me llamáis Señor y Maestro, y decís verdad, pues lo soy" (Juan, 13, 13). Y como Maestro lo tiene el pueblo, y aun sus mismos enemigos lo llaman así.

Jesús sabe que no sólo es Maestro, sino el único Maestro que se ha dado a los hombres, el único al que hay que escuchar y obedecer: "A nadie llaméis Maestro sobre la tierra, pues uno solo es vuestro Maestro", Cristo (Mat., 23, 8). Por eso el Padre, cuando en el monte Tabor habla a los tres apóstoles, les dice: "Este es mi Hijo, el Amado: escuchadle a El" (Marc., 9, 7).

El contenido de sus enseñanzas puede verse en el Evangelio, y también en los demás libros del Nuevo Testamento.

Aquí sólo nos fijaremos brevemente en el aspecto fundamental de esa enseñanza. *Jesucristo es la revelación del amor de Dios a los hombres;* un amor de Padre, mayor que el de todos los padres. Amor que le lleva a entregar a su mismo Hijo por nosotros. Por eso Jesús nos enseña a invocar y tratar a Dios como verdadero Padre o Papá siempre que oremos: "Padre nuestro que estás en los cielos."

El Padre ama como a hijos a cuantos aman a su Hijo encarnado y creen en su enseñanza. Por eso dice San Juan, primera carta: "Dios es amor", y también: "En esto está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó primero y dio a su Hijo en propiciación por nuestros pecados" (Juan, 4, 8-10).

Y, como Padre, cuida de todas nuestras cosas, aun de las materiales, como comida y vestido, "pues sabe vuestro Padre celestial que de todo esto tenéis necesidad"; "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura". Padre que tiene contados todos nuestros cabellos, y de tal modo cuida de ellos que ninguno de ellos cae sin su permiso amoroso.

"A Dios nadie lo vio jamás, pero el Unigénito del Padre, que está en su seno, nos lo ha descrito" (Juan, 1, 18). Y nos lo ha descrito como amor; Jesús es, ante todo, la revelación del amor del Padre. "Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito para que el mundo se salve por El, a fin de que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna" (Juan, 3, 16).

No podía mostrarnos más amor que dándonos a su Hijo. Por eso San Pablo dice: "Si a su mismo Hijo entregó por nosotros, ¿cómo no nos había de dar en El todas las cosas" (Rom., 8, 32).

"Todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a saber" (Juan, 15, 15). Y nos ha dado a saber que Dios es también nuestro Padre y tiene sobre nosotros designios de amor. Y porque nos ama el Padre, nos ama también Jesús, en todo conforme con el Padre, hasta el extremo (Juan, 13, 1 ss.). Por eso dice San Pablo: "Me amó y se entregó por mí a la muerte" (Gal., 2, 20). Es en el amor que Jesús nos muestra donde se nos hace en algún modo asequible el amor que el Padre nos tiene. Jesús me ama porque su Padre me ama.

Jesús intenta llevarnos al conocimiento de este amor en la parábola del hijo pródigo. La parábola, como ejemplo humano imperfecto que nos ha de llevar al conocimiento del amor divino del Padre, falla en el hermano mayor, que se entristece por la vuelta de su

hermano y por el festejo que se le hace. Aunque presume de haber sido siempre fiel a su padre y obediente a sus mandatos, en realidad nunca le amó de verdad. De haberle amado, al ver a su Padre triste por la ausencia del hermano menor y ver cómo contemplaba todas las tardes desde la colina el camino por donde había marchado, con la esperanza de verle volver, se hubiera presentado a su padre diciendo: "No aguanto más verte triste, yo también me voy, pero en busca de mi hermano, para que seas feliz de nuevo; y no volveré hasta traértelo".

Y ese hermano mayor nuestro, así enamorado de su Padre, es Jesús, el Hijo de Dios, como lo muestra la parábola del Buen Pastor que busca a la oveja perdida hasta que la encuentra. Por eso el Padre le ama tanto y está enamorado de El: "Este es mi Hijo, el Amado". La parábola, trasladada a este significado, resulta así clara, Dios había hecho al hombre hijo suyo, como hermano menor de su Hijo Unigénito, e imagen de El: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gén., 1, 26).

El hombre, abusando de su libertad, se alejó de Dios, consumió todos los bienes recibidos y cayó en pobreza y miseria sumas apacentando los cerdos de sus pasiones, que no podían saciar su hambre de dicha. Tan débil estaba, que nos parece imposible que fuera capaz de emprender por sí mismo el camino de vuelta hasta su Padre. Pero Dios, que nunca se arrepiente de sus dones, seguía amando al hombre como Padre. Y por amor, hablando a nuestro modo humano para poder entenderlo, siente nostalgia del hijo ausente y miserable, deseando siempre su vuelta para perdonarlo. Y su Hijo Unigénito, nuestro verdadero Hermano Mayor, le dice: "Te amo tanto que no puedo aguantar viéndote triste y con nostalgia de su retorno. Sé que por sí mismo ya no podrá volver aunque quiera. Yo mismo iré a buscarlo, lo encontraré y haré tanto por él que se decidirá a volver y te lo traeré, acompañándolo yo y confortándolo en todo su camino". El Padre consintió por el amor que nos tenía, colmó a su Hijo de todas las riquezas que iba a necesitar como viajero, "dándole la primacía en todo", y "el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros", y buscó uno por uno a los hijos dispersos, los enamoró y los llevó consigo al Padre, ofreciéndose en el banquete de alegría como comida y bebida de su hermano menor.

En su vida terrena mortal se esforzó en enamorarnos a todos con

su amor generoso para que nos dejáramos llevar por El al Padre.

En su vida eucarística, Dios con nosotros, busca a cada alma en particular y se entrega a ella y la atrae con su amor. A cada uno lo busca como si fuera hermano único, hasta que lo encuentra y le habla al corazón del amor con que el Padre lo espera, y se ofrece a llevarlo en sus brazos, ya que está tan débil; y cuando uno acepta su invitación se llena de alegría y El, fortaleza del Padre, carga con todas sus miserias y debilidad y pecados y le acompaña y atiende, remedia, conforta y consuela durante todo el camino, que es cuanto dura nuestra vida, y hasta se para y aguarda con él cuando le ve desalentado, para de nuevo reemprender el camino. El nunca se cansa de mí ni de mis inconstancias, desplantes e infidelidades: siempre me acompaña, nunca estoy solo, siempre está conmigo; me sirve de apoyo en mi debilidad, y cuando ésta es mucha, me lleva en su brazos y me proporciona todo lo necesario en el camino, y me alimenta con su misma carne y sangre, para que me vaya transformando en El, y que el Padre me reconozca y abrace como hijo al verme imagen y semejanza tan perfecta de su Hijo amado.

Y el gozo de Jesús al presentarme a su Padre al fin del viaje será inenarrable, sólo comparable al del Padre al verme recuperado por su Hijo Unigénito.

Este es el verdadero hermano mayor, cuya conducta hemos de imitar nosotros en nuestro comportamiento con los pecadores, imitando los sentimientos de Jesús hacia ellos para no identificarnos con la conducta ruín del hermano mayor de la parábola.

Es esa conducta del hermano mayor la que nos describe Jesús en la parábola del Buen Pastor, que deja las noventa y nueve ovejas en descampado —los ángeles en el cielo— y va en busca de la que se había perdido —bajando de los cielos y haciéndose hombre—, hasta que la encuentra y, lleno de alegría, la pone sobre sus hombros y la vuelve al redil. Y también nos habla del amor de la Madre María en la parábola del dracma perdido, que completa la terna.

Jesús nos propone esta parábola de la mujer que busca el dracma perdido hasta encontrarlo, para que en el amor sensible y pasional de la Virgen María podamos en algún modo entender el amor impasible, inmutable y eterno del Padre celestial. A la vez nos indica que el que reconoce a María por Madre puede perderse pecando, pero siempre queda en casa, no pierde la fe, no sale de la Iglesia.

La conducta de Jesús como Hermano Mayor está resumida en la frase del *Cantar de los Cantares* (2, 6): "Su izquierda bajo mi cabeza y su diestra me abraza". Con su humanidad nos sirve de apoyo y sustento, poniéndose bajo nosotros y haciendo suya nuestra debilidad y miseria; y con su divinidad nos envuelve y abraza, uniéndonos a Sí y al Padre.

XI. LA LUCHA CONTRA EL ENEMIGO

El Evangelio nos presenta a Jesús en lucha victoriosa contra el demonio, cuya obra y reino de pecado viene a destruir.

Jesús llama al demonio en el Sermón de la Cena (Juan, 14, 30; 16, 11) "príncipe de este mundo". Era como varón fuerte, nos dice Jesús en una parábola, que guardaba su casa (de este mundo) y la poseía con paz y tranquilidad. Hasta que vino otro más fuerte que él, y lo despojó de todo.

Nada sabemos de esa lucha durante la vida oculta de Jesús, si no es que el demonio, por medio de su simiente, Herodes, al que dominaba, hizo cuanto pudo por acabar con su vida, fracasando en su intento. Pero, dados el orgullo y la tenacidad del demonio, cabe pensar cuán incesantemente le acecharía y tentaría en su vida oculta de Nazaret. Ciertamente en vano. Pues como el mismo Jesús dice en el Sermón de la Cena, aunque sea príncipe de este mundo "nada tiene en Mí" (14, 30), a que pueda agarrarse para dominarle y ningún poder tiene sobre El. Por eso las tentaciones del demonio fueron siempre puramente externas, sin lograr provocar en El inclinación alguna conforme a su tentación.

Si de esta lucha con el demonio durante la vida oculta de Jesús pasamos a considerar su vida pública, sabemos que ésta se inicia con un combate formal entre los dos, en el desierto, del que Jesús sale absolutamente vencedor. "Fue Jesús llevado al desierto por el Espíritu para que fuera tentado" (Marcos, 1, 12-13). Quiso Jesús ser tentado para enseñarnos a nosotros cómo habíamos de comportarnos en la tentación, y para que su victoria fuera nuestra victoria.

Respecto a lo primero, Jesús nos enseña con su ejemplo que hay que resistir la tentación diabólica con oración, recogimiento interior

y mortificación, adhiriéndose sin más, sin razonamiento ni discusión alguna, a la palabra de Dios. Nosotros, en concreto, adhiriéndonos a la palabra de Jesús —"Este es mi Hijo, el Amado, escuchadle a El" (Marcos, 9, 7)—, fiándonos de quien tanto nos ha amado y desoyendo las sugerencias de quien tanto nos odia, que es "homicida desde el principio" (Juan, 8, 44).

Que la victoria de Jesús sea victoria nuestra lo indica El mismo claramente a sus apóstoles cuando les dice en el Sermón de la Cena: "En el mundo padeceréis opresión, mas confiad, que Yo he vencido al mundo" (Juan, 16, 33), del que el demonio es príncipe. Mal nos podría hacer confiar la victoria de Jesús si su victoria no fuera nuestra y para nosotros. El no necesitaba vencerlo para El, sino para nosotros, que estábamos esclavizados bajo su poder.

Tras su derrota en el desierto, "el demonio se retiró por un tiempo" (Lucas, 4, 13). Volvería con toda su fuerza y rabia en la Pasión.

La vida pública de Jesús la resume San Pedro diciendo: "Pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el Diablo" (Hechos, 10, 38). Fue así toda la vida pública de Jesús una lucha victoriosa contra el enemigo: todos los espíritus inmundos le obedecen y reconocen explícitamente su poder y santidad: "Viniste antes de tiempo a perdernos; sabemos quien eres, el Santo de Dios" (Mat., 8, 29; Marc., 1, 24; Luc., 4, 34).

La rabia que esta derrota continua hubo de despertar en la soberbia de Satanás, podemos entenderla en la rabia, en cierto modo paralela, que excita en los enemigos de Jesús, que deciden darle muerte para quitárselo de encima, convirtiéndose en homicidas —aquí deicidas—, como simiente del demonio, homicida desde el principio: "Vosotros tenéis por padre el diablo —o sois del padre diablo—, él fue homicida desde el principio" (Juan, 8, 44), y vosotros, como hijos y simiente de él, imitáis sus obras.

Lo que ignoraban los enemigos de Jesús e ignoraba el mismo demonio, que los incitaba e informaba, es que sus propósitos homicidas no hacían sino secundar el designio de Jesús, que quería dar su vida por nosotros, para nuestra protección y defensa eficacísima. "El pastor mercenario huye cuando ve venir al lobo...; mas el buen pastor defiende a sus ovejas y da su vida por ellas... Yo doy mi vida por mis ovejas. Nadie me la arrebata, sino que la doy Yo de Mí mismo, porque quiero y tengo poder para darla y tengo poder para tomarla

de nuevo. Es el mandato que recibí de mi Padre" (Juan, 10, 12, 15, 17).

Es así, al dar su vida, cuando eficazmente defiende a sus ovejas. Muere para mostrarles su amor —"me amó y se entregó por mí" (Galatas, 2, 20)—, y así enamorarlas de El. Y resucita como dueño de la vida y vencedor de la muerte para seguir protegiéndolas.

El mismo se ofrece a la muerte: "Se ofreció en sacrificio, porque El así lo quiso", *oblatus est quia ipse voluit* (Isaías, 53, 7). El mismo se entregó a sus enemigos y a la rabiosa acción del demonio sobre El porque quiso: "Esta es la hora y la potestad de las tinieblas" (Luc. 22, 53). Este es el momento cumbre de la lucha del Salvador con la serpiente. Jesús le ofrece el talón de su Humanidad para que lo muerda; pero al así morderle es aplastada la cabeza del que era "príncipe de este mundo".

Es la victoria total, absoluta y definitiva de la Simiente de la Mujer sobre la serpiente, la destrucción de todo el dominio de ésta. "Ella aplastará tu cabeza y (o cuando) tú morderás su talón" (Gén. 3, 15). Son los dolores, pasión y muerte de Cristo, a los que está asociada la Virgen María, con sus indecibles sufrimientos de compasión, lo que acusa y señala la derrota definitiva del Enemigo...

En efecto, el demonio había introducido la muerte en el mundo como efecto y signo del pecado por el que domina a los hombres. Nadie podía vencer la muerte, porque todos eran pecadores, y así a todos pasó la muerte por cuanto en Adán todos pecamos (Rom. 5, 12). Pero viene Jesús, Hijo de Dios, no sujeto a la muerte, por cuanto en El no había pecado —"Nadie me arrebata la vida, la doy porque quiero, y tengo poder para entregarla y tengo poder para tomarla de nuevo" (Juan, 10, 18)—, y se enfrenta a la muerte para vencerla, mostrando con su resurrección que la muerte no tiene dominio sobre El. "Oh muerte. Yo seré tu muerte. Oh infierno. Yo seré tu mordedura" (Liturgia Viernes Santo).

El demonio, al ver a Jesús crucificado, ya próximo a la muerte, tras haberlo triturado y aplastado con toda clase de humillaciones, dolores y tormentos —"gusano y no hombre... varón de dolores" (Ps. 21, 7)— debió pensar jubiloso en su victoria. La muerte era el sello de su dominio sobre los hombres, como signo del pecado, ¿por qué no había de ser prueba de su victoria sobre Jesús, ese Hombre que de tal modo y tan victoriosamente había luchado contra él y sus secuaces? Si moría, era puro hombre, pecador y esclavo suyo como

los demás y no Hijo de Dios y Redentor. Pues no cabía en la soberbia diabólica ni sospechar siquiera el misterio de amor de un dios enamorado de los hombres, que voluntariamente se anonada y humilla hasta entregarse a la muerte, y muerte de cruz, para salvarlos.

Muere Jesús; y la sorpresa y desengaño del demonio no tuvo límites al ver bajar su alma, ya gloriosa, a los infiernos para sacar de allí, como triunfador indiscutible, a cuantos habían muerto creyendo y esperando en El. Y así, aun los mismos condenados que no habían creído ni esperado en El, y los mismos demonios, hubieron de reconocerle como Salvador y triunfador y adorarlo como a dios. El mismo príncipe de este mundo, Lucifer, vencido por Jesús en lucha singular, parece haber sido encadenado por Cristo en el infierno, para que no pudiera salir más personalmente para tentar a los hombres. Así parece deducirse del Apocalipsis, cuando dice que al final de los tiempos será liberado para seducir a los hombres y llevarlos a la apostasía, para ser de nuevo y definitivamente aplastado por Cristo en su segunda venida. Y añade el Apocalipsis: "Tiembla, tierra, porque viene con rabia y furor sin límites, porque sabe que dispone de poco tiempo" (Apoc., 20, 7; 12, 12).

Lo que sí es cierto es que en los infiernos se reconoció con rabia su victoria y su dominio, doblándose ante El por vez primera toda rodilla: "Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla, en los cielos, en la tierra y en los infiernos" (Filip. 2, 10).

Saca Jesús de los infiernos, como Simiente de la Mujer, su Madre, a cuantos en El creyeron. Deja allí, en su condenación eterna, a cuantos, como simiente de la serpiente, no habían creído en El.

Si Satanás fue ligado para que personalmente no pudiera tentar a los hombres, no aconteció lo mismo a los ángeles caídos que le siguieron como su primera simiente. Pues convenía que siquiera la lucha entre esa simiente de la serpiente y la otra Simiente de la Mujer, que son cuantos creen en Jesucristo (Apoc. 12, 17), pues convenía que todos los que creen en Cristo entrasen en el cielo tras imitarle en todo, en sus sufrimientos y combates, y siendo vencedores con El y como El.

Resucita Jesús al tercer día, vencedor de la muerte y, por tanto, del pecado. Su resurrección es nuestra resurrección, pues si resucita la cabeza también han de resucitar los miembros. Y, para que el demonio lo vea aún más claro, se le da un anticipo: "Muchos cuerpos

de los santos resucitaron, y se aparecieron a muchos en Jerusalén" (Mateo, 27, 52-53).

Seguirá después el triunfo maravilloso de la Mujer sobre la muerte, al ser llevada al cielo en cuerpo y alma, según creemos sin previa muerte y consiguiente resurrección, como parece deducirse de la definición de Pío XII: "Creemos que la Virgen, consumado el curso de su vida terrena, fue llevada en cuerpo y alma a los cielos". Esta victoria de la Mujer, asociada en todo a su Hijo, tanto en los dolores de la pasión como en el triunfo, debió humillar a Satanás más que el triunfo de Cristo. Este, a fin de cuentas, es triunfo de Dios; aquel es triunfo de una creatura, de una Mujer. Hubo de sertirse aplastado en su soberbia.

Dijimos que la resurrección de Cristo es nuestra resurrección. Así lo afirman los Prefacios de Pascua. La victoria de Cristo es nuestra victoria. Jesús dice: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y le resucitaré en el último día" (Juan, 6,54). La resurrección de Cristo lleva consigo tan de necesidad la nuestra, que San Pablo llega a decir: "Si nosotros no hubiéramos de resucitar, entonces tampoco Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana sería nuestra esperanza y seríamos los más desgraciados de los hombres" (1.ª Cor., 15, 16-19).

Resucitamos como cuerpo de Cristo, y por ser cuerpo de Cristo. La resurrección de éste sería incompleta e irrisoria si no resucitara en sus miembros. Más, ese cuerpo de Cristo que somos nosotros ha de formarse antes de resucitar: cuando el número de los elegidos esté completo, entonces estará formado del todo y resucitará. Y resucitará para gloria de Cristo, no para la nuestra, como cuerpo de Cristo más que como cuerpo nuestro, aunque nuestro también será, pues todo lo de Cristo es nuestro y todo lo nuestro es de Cristo, asumido por El en un misterio inefable de amor, que acusa la comunición perfecta entre los que se aman, y una como identidad entre ellos, que no impide la distinción personal, pues si la suprimiera ya no podría existir el amor.

Por eso el creyente que muere no echará de menos en el cielo su cuerpo, ni se sentirá como mutilado, pues será suyo el cuerpo mismo de Cristo, y de él usará como suyo. Saldrá ganando inmensamente y, por eso, si desea la resurrección del cuerpo que quedó en el sepul-

cro, no lo desea como complemento suyo, sino como gloria y complemento de Cristo, al que posee y del que está enamorado.

En efecto, nos dice San León Magno: "Esto hace la Eucaristía, que pasemos a ser lo que comemos", y lo mismo pide la Iglesia en la oración postcomunión de un domingo: "que de tal modo celebremos estos misterios que pasemos a ser lo que comemos".

Si, por la comunión pasamos a ser el Cuerpo de Cristo, el Cuerpo de Cristo es nuestro. Jesús hace suyo nuestro cuerpo y nuestro su cuerpo. Por eso, no sólo nos dice: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mí y Yo en él" (Juan, 6,56), sino también: "Así como Yo vivo por el Padre, así el que me come a Mí vivirá por Mí" (Juan, 6,57). En tal modo paso a ser Cuerpo de Cristo que El es principio vital mío y sujeto agente de todas mis acciones.

Por eso se nos dice en el prefacio de difuntos: "disuelta nuestra morada terrestre, nos da a cambio morada en los cielos". Es dejar una choza por un palacio; porque mi morada en el cielo será el mismo Jesús resucitado y glorioso, con quien estaré siempre y que será mío. Por eso San Pablo decía: "Ansío disolverme para estar con Cristo" (Phil., 1,23). No hay pues, despojo en nuestra muerte, aunque lo parezca a los ojos de los que aún aquí vivimos. Sólo hay cambio, dejando el cuerpo que se desintegra para hacer nuestro el Cuerpo glorioso de Cristo y revestirnos con él.

Y si el despojo es sólo aparente, igualmente aparente es la muerte. El que cree en Jesús jamás muere, antes adquiere una vida infinitamente más plena. Así insistentemente lo ha asegurado Jesús: "Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron, mas el que coma del pan que yo le daré no morirá jamás" (Juan, 6,58). La traducción que hace la liturgia española es inexacta cuando dice: "no morirá para siempre", pues tampoco muchos que murieron en el desierto, habiendo comido el maná, murieron para siempre, pues se salvaron y serán resucitados. Y Jesús contrapone las dos proposiciones: "los que comieron el maná en el desierto murieron" y "el que coma del pan que yo le daré no morirá jamás". Si, en vez de "jamás" fuera "para siempre", el efecto del pan eucarísticvo respecto a la muerte surtiría el mismo efecto que el maná para los que , una vez muertos, se salvaron, pues tampoco éstos murieron para siempre.

Igualmente dice a los judíos: "El que cree en mí no morirá jamás" (Juan, 8,51). Y "jamás", no "para siempre", entendieron los

judíos, que se escandalizaron: "Abrahán, los patriarcas y los profetas murieron, ¿cómo, pues, dice Este: el que cree en mi no gustará la muerte? ¿Es que se cree más que Abrahán? Jesús no rectifica lo que los judíos entendieron, diciéndoles: Abrahán y los profetas no murieron para siempre. Por el contrario se limita a decirles que El es superior a Abrahán: "Abrahán deseó ver este día mío: lo vio y exultó de gozo... antes de que Abrahán existiera, Yo soy" (Juan, 8, 52-58).

Tan claramente vieron los judíos que se proclamaba Dios, y por tanto con poder para hacer lo que decía, que quisieron apedrearle. Mas Jesús no rectificó sus palabras: "El que cree en mí no morirá jamás, sino que pasa de la muerte a la vida" (Juan, 8, 51-52); que puede entenderse: lo que parece muerte es, en realidad, tránsito a la vida verdadera y plena. O también: pasa de la muerte, que tal puede llamarse a esta vida terrena por sus limitaciones, a la auténtica y verdadera vida, y por eso el que cree en mí jamás muere.

La diferencia entre los que vivieron antes de El y murieron, y los que viven ya ahora creyendo en El, la expresa Jesús a Marta: "Yo soy la resurrección y la vida. El que ha muerto y cree en mí, vivirá, el que vive y cree en mí no morirá jamás" (Juan, 11, 25). La carta a los Hebreos nos dice que "pasábamos los hombres toda la vida como esclavos por temor a la muerte". Jesús, con su muerte y resurrección nos ha librado de este temor a la muerte, asegurándonos que el que cree en El "no morirá jamás, sino que pasará de la muerte a la vida". La muerte es así, siempre, para el oyente, tránsito a la vida verdadera y plena.

Y añade en la misma carta que Jesús, por los sufrimientos y dolores que quiso padecer, se ha hecho capaz de consolarnos en nuestros sufrimientos compadeciendo con nosotros. No estamos solos ni en los sufrimientos de la vida, ni en las agonías y angustias que preceden a la muerte o tránsito a la vida. Está siempre Jesús con nosotros confortándonos. La muerte no es así muerte, sino verdadero nacimiento, aunque, como todo nacimiento, entrañe dolor.

El triunfo personal de Jesús se consuma con la Ascensión al cielo, donde está sentado a la derecha del Padre, con toda majestad y poderío.

También su ascensión es nuestra; porque donde va la cabeza pronto le seguirán los miembros. En realidad, aunque en la tierra, ya esta-

mos misteriosamente con El en los cielos, aunque no lo percibamos todavía por carecer de la luz de gloria y vivir sólo por la fe.

Así nos lo dice San Pablo: "Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios; cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, estaremos también nosotros con Cristo en la gloria".

"Ascendiendo a los cielos llevó consigo cautiva nuestra cautividad" o esclavitud y dio dones a los hombres, dice también San Pablo. Ya no somos así esclavos, aunque exteriormente lo parezca, sino hijos; y, por ser hijos, nos envía su Espíritu con todos los dones maravillosos que esa donación entraña.

Y mientras aguarda a su venida gloriosa para juzgar a los hombres, como nos aseguró Jesús en el Evangelio, y recordaron los ángeles a los apóstoles tras la Ascensión del Señor, no se desentiende de nosotros, antes "está interpelando por nosotros al Padre" (Rom., 8,34; Hebr., 7,25) y excusándonos ante El como Abogado nuestro (1ª de San Juan) cuando pecamos. Y pide al Padre, como en su Oración Sacerdotal: "Padre Santo, guarda en tu nombre a los que tu me diste; ...santifícalos en la Verdad" (Juan, 17,6 ss.). "Quiero que aquellos que me diste estén siempre conmigo, allí donde yo estoy, para que vean mi gloria" (Juan, 17,24).

Y aún más: habiendo recibido del Padre todo poder —"todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra"—, dispone todas las cosas y sucesos para bien de los que creen en El y le aman; y, por eso "a los que creen en Dios todo los sirve para bien" (Rom., 8,28). Todo, hasta el mismo pecado, que Dios permite en ellos para que sea motivo de humildad, así como de agradecimiento y amor a un Padre tan amante y misericordioso que siente gozo en perdonarnos y lavarnos.

No se ha, pues, desentendido de nosotros Jesús en su triunfo y en su gloria a la diestra del Padre, antes ha querido ir al cielo para mejor y más eficazmente ayudarnos.

Pero a esto añadió una maravilla, que no estaba en la promesa, sino a la sumo, insinuado, sin que los hombres pudieran sospechar tal maravilla del amor del Salvador. Su corazón no le permitía vivir separado de los que amaba. Por eso se queda con nosotros; a la vez está en el cielo y con nosotros, repite su encarnación en cada uno de nosotros y acompaña personalmente a cada uno de nosotros durante toda la vida hasta llevarlo al cielo.

Así, "cumple de modo inesperado la esperanza de los pueblos" (Prefacio de la Anunciación).

Vemos, pues, la maravilla más preciada del amor con que individualmente nos ama nuestro Salvador.

XII. LA ENCARNACION DE CRISTO REPETIDA EN CADA CRISTIANO

En el Sermón de la Cena, la noche misma en que iba a ser entregado, Jesús anuncia a sus apóstoles su inminente vuelta al Padre; ya no le verán más hasta que vuelva a recogerlos uno a uno para llevarlos consigo y que estén siempre con El: "Un poquito y ya no me veréis; y otro poquito y me volveréis a ver, porque voy al Padre" (Juan, 16,16).

"Vosotros lloraréis y gemiréis, mas de nuevo vendré a vosotros y se alegrará vuestro corazón y vuestro gozo será lleno y nadie os lo arrebatará" (Juan, 16,22).

"En la casa de mi Padre hay muchas moradas... voy a prepararos una y, cuando os la tuviere preparada, de nuevo vendré a vosotros y os llevaré conmigo, para que allí donde yo estoy, allí estéis conmigo" (Juan, 14, 2-3).

Los apóstoles no entendieron mucho lo que Jesús les decía. Sólo captaron claramente que Jesús se les iba, que iban a quedarse en este mundo sin verle más, cuando lo era todo para ellos. Sin El se sentían perdidos. El reencuentro futuro y definitivo que les prometía, ni lo entendieron, ni bastó a animarles; ellos ya no sabían ni podían vivir sin Jesús.

Por eso les invade una tristeza y desaliento profundo, que no deja de advertir Jesús: "Porque os he dicho estas cosas, la tristeza llenó vuestro corazón" (Juan, 16,6). También Jesús, aunque ansioso de ir al Padre, como hombre sufre en su corazón al separarse de ellos. Y para gozo de ellos decidió, como Dios, que su ida al Padre no le separara de sus amados. Irá al Padre y, a la vez, se quedará con ellos.

Y así se lo prometió consolándolos: "No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros" (Juan, 14,18). Se hace cargo de su tremendo desamparo viéndolos como huérfanos pequeñitos. Pero no teman; no les dejará solos, aunque vaya al Padre; El mismo en Persona, tal como le conocen, en su Humanidad y divinidad, El mismo vendrá a ellos y estará siempre con ellos, de modo que ni estén, ni se sientan huérfanos.

Y después de asegurarles que ellos aman a Jesús, y por eso los ama el Padre, añade: "Si alguno me ama, como me amáis vosotros, mi Padre lo amará y Yo lo amaré, y estableceremos en él nuestra morada", y Yo me manifestaré a Mí mismo a él (Juan, 14, 21-24). Les prometió así estar físicamente en su interior, que lo llevarían siempre consigo e incluso que conversarían con El, aunque la iniciativa de esa comunicación y conversación ya no la tendrían ellos como hasta ahora, sino Jesús, que en su amor la tomará siempre que lo necesiten o les convenga.

¿Será esto sólo como decir que estará en ellos como lo estará el Padre? Creemos que también como hombre. Ese mismo Jesús que está hablando, Dios y hombre a la vez, ése es el que les dice que vendrá a ellos y en ellos morará y se les manifestará. Y en el mismo día de su resurrección les dice: "Como el Padre me envió, así os envío Yo" (Juan, 20,21). Pero el Padre nunca dejó solo al Jesús que enviara al mundo; "No estoy solo, porque el Padre está conmigo" (Juan, 8,16).

Si, pues, los envía como el Padre le envió a El, es evidente que así como el Padre estuvo siempre con Jesús, así Jesús estará siempre con los que crean en El, mientras vivan en este mundo. Y esto es precisamente lo que les asegura antes de subir a los cielos: "He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo". Es el Jesús que conocen, Dios y hombre, el que les promete estar siempre con ellos. No se trata, pues de una presencia espiritual, de una protección o asistencia divina, sino de la presencia física de Jesús, en carne y hueso, como ellos le conocían y como era el Jesús que les promete estar siempre con ellos, morar con ellos, y no dejarlos huérfanos.

Más si alguna duda pudiera quedar sobre esto. Todas se disipan con la institución de la Eucaristía. "Tomando el pan, dio gracias, y lo dió a sus discípulos diciendo: Tomad y comed, porque esto es mi cuerpo que se está entregando por vosotros... y tomando el cáliz

lleno de vino, y dando gracias de nuevo, les dice: Bebed todos de él; éste es el cáliz de mi sangre que por vosotros y por muchos se está derramando. Haced esto en memoria mía" (I Cor., 11, 23-25; Mat., 26, 26-29; Marc., 14, 22-25; Luc., 22, 19-20).

Jesús da gracias al Padre porque le permite seguir los deseos de su corazón de quedarse siempre con los que ama, aunque vaya al cielo. Y se queda con ellos y se da cada uno de ellos formalmente, como hombre, como cuerpo y sangre vivos, y, por vivos, animados por su alma; y como ese hombre vivo es Dios, se queda con ellos también como Dios: el Jesús entero; y con El, el Padre y el Espíritu Santo. Cuando Jesús dijo a sus apóstoles: "Si alguno me ama, mi Padre le amará y Yo le amaré, y vendremos a él y estableceremos en él nuestra morada", ya no iba a ellos y residía en ellos sólo como Dios, sino también como hombre, pues le habían recibido los primeros en la Eucaristía.

Es así la Eucaristía un signo visible —a la vez que realidad— de la presencia de Jesús entre nosotros y en nosotros.

Y es también signo visible de la presencia de nuestra Madre, la Virgen María, la asociada en todo a su Hijo Jesús, partícipe en todo de su suerte, como nos dice Pío XII en su definición de la Asunción.

No podía dejarlo solo en el Sagrario, sino que lo acompaña; ni podía dejarlo solo en nuestro corazón cuando le recibimos. Doquiera esté Jesús, allí está ella acompañándolo. Jesús se nos da en la Eucaristía como alimento. Pero ella es la Madre que da a sus pequeñuelos el alimento proporcionado o ganado por el Padre. Por eso dice San Bernardo que "Ella es quién siembra a Jesús en nuestros corazones. Es Ella quien nos lo da en la comunión". Y es Ella quien lo atiende, cuida y mima en nuestro corazón para que no se aburra con nuestra frialdad, ni se canse de nuestras intemperancias de pequeños caprichosos. Por eso San Griñón de Monfort nos exhorta a que, en nuestras comuniones dejemos conversar a Jesús y María en nuestro interior y disponer de cuanto nos convenga, mientras nos limitemos a mirarlos, gozosos de su presencia, invitando a todas las creaturas a unirse a nuestro gozo y alabanza.

Si, como el discípulo amado recibimos a María en nuestra casa y la hacemos ama de la casita de nuestro ser, nuestras comuniones serán gratísimas a Jesús, porque será la Virgen quien lo recibe en su casa y le atiende, y encantado de hallarla en nosotros, en nosotros

quedará. Que no es el pequeño quien atiende al huesped, sino la madre. Y por más que yo incordie a Jesús con mi comportamiento, por todo pasará gozoso,encantado de hallar en mí a su Madre. Y si le ofrezco como mío el amor de mi Madre, y le encargo que ella le ame y le obsequie en mi nombre, también conmigo estará encantado Jesús, por frío y distraído que me halle.

Y hay que advertir que Jesús no viene a nosotros en tránsito, como de visita. Donde está de paso es en el Sagrario, esperando que le recibamos. El mismo nos lo dice: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en Mi y Yo en él" (Juan, 6,56).

Permanecer no es venir de visita. Mientras las especies eucarísticas permanecen, está Jesús localizable en nosotros como en un copón vivo. Cuando las especies eucarísticas se corrompen, sigue Jesús en nosotros como vida —"Yo soy la vida"—: pero como vida ya no es localizable, como no es localizable nuestra misma vida natural, aunque esté en nosotros y por ella vivamos. Este es el momento de la verdadera comunión en que Jesús nos llena por entero y nos absorbe y como nos asimila, vivificándonos.: "El que me come a mí, vivirá por mí" (Juan, 6,57)). La vida por la que vivo no puede estar fuera de mi, sino en mí.

Recordemos también que en la comunión se nos da en estado de víctima que se ofrece al Padre por nosotros.

El sacrificio de Jesús en la Misa, reproducción y actualización del de la cruz, termina con la comunión. Pero continúa luego de modo permanente en nuestro corazón, tras recibirle como víctima ofrecida al Padre.

En nosotros, en cada uno de nosotros, se está ofreciendo permanentemente al Padre. Y se está ofreciendo singularmente por mí, aplicándome todos los méritos y frutos de su pasión. "Me amó y se entregó por mí", dice San Pablo, en singular. Por la comunión en que se une a mí y se hace todo mío puedo decir: "Me ama y se entrega por mí". Es la muerte y oblación de Cristo por cada uno, como si él sólo existiera; dándoseme a mí todo El, en exclusiva, como si yo solo existiera, aunque sean millones los que comulguen: "Mi amado para mí y yo para El" (Cant., 2,16).

Por eso la comunión es parte integrante del sacrificio de la Misa y el sacerdote no puede decirla sin comulgar. Es que Jesús quiere continuar su sacrificio en el interior del que le recibe.

En el Cantar de los Cantares dice el esposo: "Hasta que aspire el día y se inclinen las sombras iré al monte de la mirra y al collado del incienso" (Cant., 4,6). Así, me dice: Mientras aspire el día de tu vida y se inclinen las sombras y sobrevenga tu muerte, quiero ir a ti, y para que seas para Mí, monte de mirra o calvario en que me inmole por tí al Padre, y collado del incienso o lugar donde por tí ore al Padre y lo alabe contigo y en tu nombre. Y haciéndome uno consigo —"Padre, que todos sean uno. Yo en ellos y Tú en Mí" (Juan, 17,21)—, quiere asociarme a su sacrificio y oración de alabanza. Para eso hace suyos todos mis dolores y mi misma muerte, para ofrecerlos como suyos al Padre y hacer suya igualmente mi aceptación y mi alabanza, ya que soy miembro vivo suyo.

Así, Jesús, por la comunión, sigue inmolándose al Padre hasta el fin del mundo, no sólo en nosotros, sino con nosotros; con nosotros, porque hace suyos nuestros dolores, pasión y muerte al habernos hecho miembros vivos de El. Es esta encarnación de Jesús en mí lo que hace posible la realidad de todo lo dicho anteriormente.

Por la encarnación primera en el seno de la Virgen María, el Verbo hace suya la naturaleza humana de María, tomándola de ella. Son las bodas del Hijo de Dios en que éste se desposa con la naturaleza humana, asumiéndola; bodas a las que el Padre invita a todos los hombres a asistir y a participar en ellas, como vieron los Santos Padres.

Pero a ese matrimonio del Verbo con nuestra naturaleza le falta algo; le falta la distinción personal: la naturaleza humana se une a la divina en unidad de Persona. Y así convenía que fuese, para que la riqueza recibida por la naturaleza humana fuera infinita y de su plenitud pudiéramos recibir todos, sin que por eso se agotara, ni aun mermara.

En esa naturaleza que el Verbo asume, quiere asumir también la naturaleza humana de cada hombre, incorporándola a la naturaleza que El primero asumió de la Virgen María.

Esa asunción nuestra a la Humanidad de Cristo origina unidad de ser y de bienes —somos cuerpo de Cristo—, pero no suprime la distinción de personas, para que el amor, que siempre es *a otro,* florezca. Cristo quiere desposarse así con cada hombre, asumiéndolo a su naturaleza humana y manteniendo con él relación eterna de amor, en comunicación perfecta de ser y de bienes, de actividad y de fecundidad.

Aquella primera asunción de la naturaleza humana que de María recibiera, la hace con la Virgen María, a quien por eso los Padres llaman no sólo Madre de Dios, sino también Esposa del Verbo, la esposa, pues por antonomasia, la delicia del Verbo encarnado. Y de sus desposorios somos llamados a participar nosotros como hijos de Ella. A ese desposorio están llamados todos los hombres, y de él participan ya cuantos crean en Jesús. Por eso San Pablo dice en general a los Corintios que él había evangelizado: "Tengo celos de vosotros y celos de Dios, porque os he desposado con un solo varón presentándoos a Cristo como una virgen casta" (II Cor., 11,2). *"Aemulor enim vos Dei aemulatione; spondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo"*.

La asunción de nuestra naturaleza humana por la de Cristo se inicia en el bautismo, que nos hace ya no sólo hijos de Dios, sino miembros de Cristo: "somos cuerpo de Cristo, carne de su carne y miembro de sus miembros" (I Cor. 12,27). Pero se significa, expresa y consuma por la comunión eucarística, a la que el mismo bautismo se ordena, y sin la cual nuestra incorporación a Cristo por este sacramento no sería estable, pues el mismo Jesús dice: "Si no comiéreis mi carne y bebiéreis mi sangre, no tendréis vida en vosotros... el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último dia" (Juan, 6,54).

Por la comunión pasamos realmente a ser su cuerpo y sangre vivos —y, por tanto, informados por su alma—: la comunión nos transforma así en la humanidad de Cristo.

Si la encarnación en Cristo consiste en tomar la naturaleza humana, verdadera y propia encarnación en mí es tomar y hacer suya mi naturaleza y ser, asimilándola y haciéndola una sola cosa con el ser humano que tomó de la Virgen María.

La realidad y forma de esta encarnación de Jesús en quien lo recibe la expresa el mismo Cristo con estas palabras: "Así como Yo vivo por el Padre, así el que me come a Mí vivirá por Mí" (Juan, 6,57).

Haciendo suyo mi ser, Cristo lo informa y vivifica como suyo, constituyéndose en principio de todas mis acciones y pasiones, como vida que es —"Yo soy la Vida".

Y como el Padre y el Hijo tienen un mismo ser y una misma vida, pero permaneciendo Personas distintas, al ser el Padre el origen y el que lleva la iniciativa —"El Hijo nada hace de sí mismo, sino que

cuanto viere hacer al Padre, eso mismo lo hace el Hijo igualmente" (Juan, 5,19)—, así el poseer Jesús y yo el mismo ser no suprime la distinción personal, aunque la iniciativa de todas las acciones que son de El y mías, es siempre de Jesús, como Vida mía.

Al mantenerse la distinción personal, Jesús respeta mi libertad, El quiere informarlo todo en mí, pero sólo informará aquello que yo le entregue. Por eso esa encarnación de Cristo en mí es por ahora imperfecta, no por falta de deseo en El, sino por las resistencias de mi voluntad libre, que en más o en menos perdurarán mientras viva en esta tierra. Lo que yo quiera que El informe en mí, El lo informará y hará suyo. Lo que yo formalmente quiera hacer solo, sin dejarle a El hacerlo, El no lo informará, y sufrirá como yo sufro cuando un miembro mío no responde a mi impulso y mi querer, por hallarse enfermo.

Esta acción de Jesús en mí como principio de vida no cae bajo nuestra experiencia por ahora, como no cae bajo nuestra experiencia ninguna de las realidades que son objeto de fe: "El justo vive de la fe". Pero por la fe sé que todo lo que yo de verdad quiera que Jesús informe en mí, El lo informará y hará suyo, dando a mis acciones valor divino, por ser de El. Lo que no le deje informar será sólo mío, sin ningún valor para la vida eterna.

Un ejemplo nos lo hará comprender.

Cuando el sacerdote consagra en la Misa y dice: "Este es mi cuerpo... Esta es mi sangre" no se hacen presentes el Cuerpo y la Sangre del sacerdote, sino de Cristo. Es evidente que el que dice esas palabras es Cristo y que el sacerdote las pronuncia sólo como lengua de Cristo, que las pronuncia el mismo Cristo informando el sacerdote, siendo principio vital de su acción, pues es el Cuerpo de Cristo el que se hace presente cuando dice: "Esto es mi cuerpo". Y el sacerdote no tiene experiencia alguna de que Jesús hable por él, con él o a través de él. Más, si el sacerdote carece de intención, es decir, si no quiere hacer lo que Cristo instituyó, ni decir las palabras unido a Cristo, las palabras de la consagración no producen efecto alguno, por no ser palabras de Dios.

Y lo mismo sucede con todos los sacramentos, que requieren intención para tener validez. Por eso dice San Agustín: "Pedro bautiza, Cristo es quien bautiza; Pablo bautiza, Cristo es quien bautiza". Y lo mismo acontece cuando un sacerdote consagra o absuelve; es Cristo quien consagra y absuelve.

De esta acción de Cristo en y con el ministro del Sacramento no tenemos experiencia alguna. Sólo por fe lo sabemos, como sabemos también que se requiere que simplemente proceda como minisro de Cristo, ser informado por El. Si falta ese querer o intención, Cristo no obra y el sacramento no es válido.

Queriendo Jesús, al dárseme en la comunión, que yo viva por El, así como El vive por el Padre, es evidente que quiere hacer suyo todo lo mío, y ser principio de todas mis acciones: sólo la resistencia de mi voluntad libre pondrá límite a esa vivificación suya. Yo no lo advertiré ni experimentaré, pero si quiero que camine en mí y conmigo, mi andar y caminar será verdaderamente andar y caminar de Jesús en mí y conmigo.

De ahí la eficacia de toda acción del alma que de verdad se entrega a Jesús y se deja informar y vivificar por El. Y de ahí también la esterilidad de toda actividad nuestra, por maravillosa que parezca, si no dejamos a Jesús ser su principio, si no queremos que nos informe y vivifique; a la postre, sólo ruina producirá tal actividad.

Mas toda actividad mía, por mínima que sea, tendrá premio eterno por ser de Jesús; si ni un vaso de agua dado a otro en nombre de Jesús quedará sin premio eterno en el cielo, nos asegura el mismo Cristo.

Mas recordemos de paso algo más maravilloso. En la medida en que yo entrego mi ser a Jesús para que lo haga suyo, asimilado a su Humanidad sacratísima, en esa misma medida Jesús se hace mío todo entero: mío es su Cuerpo y su Sangre, mía su Humanidad. El quiere simplemente que seamos dos en un mismo ser, como El y el Padre son dos Personas en un mismo ser. Recordamos la antífona del tiempo de Navidad: "Oh admirable comercio que tomando cuerpo animado nos das a cambio tu divinidad". Que en esta encarnación particular en cada uno podríamos formular así: Oh admirable comercio, que tomando mi cuerpo animado, asimilándolo a tu humanidad, me das a cambio tu divinidad". Verdaderamente "Mi amado para mí y yo para El" (Cant., 2,16).

Por esta encarnación obrada en la comunión eucarística se consuma el matrimonio perfecto entre Jesús y el alma, con perfección que jamás hubiéramos podido ni soñar. El matrimonio es comunidad de vida, de acción, de proyectos y planes, de fecundidad; pero no llega nunca, aunque quisiera, a comunidad de ser, aunque la sig-

nifica en el plan divino, cuando Dios dice: "Serán dos en una misma carne".

La unión de Cristo con el alma no sólo es comunidad de vida, sino que es una sola y misma la vida de las dos, que es una sola vida: la de Jesús y la del alma: "Vivirá por mí", y "Yo soy la vida", "Vivo yo, mas no yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gal., 2,20).

Ni sólo es comunión de actividad, planes o fecundidad, sino que hay una sola misma actividad, una sola y misma fecundidad, del alma y de Jesús: la actividad y fecundidad de Jesús en mí y conmigo, que es la misma actividad, de Jesús y mía.

Ni es sólo simple deseo y tendencia irrealizable de ser dos en uno, de comunidad de ser, sino verdadera comunidad de ser: Jesús y yo somos dos en un mismo ser, pues esa encarnación de Jesús en mí ha hecho verdaderamente suyo mi ser, y ha hecho verdaderamente mío su ser.

No sólo somos de verdad dos en una sola carne, sino dos en un mismo ser. Y todo eso se obra en nosotros por la comunión eucarística. El matrimonio, como sacramento, simboliza y en algún modo sugiere esa unión de Cristo con el alma. Por eso es sacramento, por la realidad inefable que, aunque tan remotamente, sugiere. Por eso dice San Pablo: "Este sacramento es grande; pero digo grande en cuanto se refiere a Cristo y a la Iglesia, donde alcanza su perfección maravillosa".

La Iglesia somos nosotros. La unión de Cristo y de la Iglesia se verifica por la unión de Cristo con cada uno de nosotros.

Pero pasemos ya a un último aspecto encantador de esta encarnación de Cristo en cada uno de nosotros.

Por la encarnación de Cristo en el seno de María, encarnación a la que se refiere y de la que derivan y dependen todas las encarnaciones de Jesús en nosotros, vive Jesús vida terrena entre nosotros.

Por la encarnación eucarística de Jesús en mí, vuelve a vivir Jesús en mí y conmigo su vida terrena. Y esa vida terrena de El en mí y conmigo dura hasta mi transformación perfecta en El. Entonces me llevará consigo al cielo: Como la semilla sembrada en la tierra va absorbiendo ésta y vivificándola, así Cristo nos va absorbiendo y transformando en sí, vivificándonos.

Cristo se va así formando en nosotros según dice San Pablo "Hijitos míos, a quienes estoy pariendo con dolores hasta que Cristo se

forme en vosotros". Y no sólo se forma de nosotros, sino en nosotros, absorbiendo y haciendo suyo progresivamente nuestro ser, según a El se lo vamos entregando, como la semilla absorbe y vivifica la tierra, convirtiéndola en su propia substancia viva.

Somos así, en cierto modo, verdadera Madre de Jesús, en cuanto le hacemos subsistir en nuestro ser al entregárselo.

Por eso, el mismo Jesús dice: "¿Quién es mi madre y mis hermanos? Aquel que cumple la voluntad de mi Padre, esa es mi Madre y mi hermano y mi pariente" (Mat., 12, 48-50).

A esa vida de Jesús en nosotros y con nosotros alude San León Magno cuando dice que la vida de Jesús "no sólo la conocemos por los códices", es decir, por los Evangelios, sino también por su actuación en cuantos creen en El. Y San Juan Eudes, en un hermoso texto que la Iglesia ha escogido como lectura de Maitines en la antevíspera de Navidad, describe gráficamente cómo Jesús vuelve a vivir vida terrena en y con cada uno de nosotros: en nosotros verdaderamente nace, en nosotros y con nosotros se desarrolla, lleva vida oculta, se manifiesta, es sentido, enseña e irradia su virtud salvadora en el mundo que nos rodea, en nosotros y con nosotros goza y sufre y trabaja; en nosotros y con nosotros muere, y resucita y sube al cielo (Del reino de Cristo).

Esto explica que la vida del cristiano sea no sólo imitación, sino reproducción de la misma vida de Cristo, pues Cristo, vuelve a vivirla en él, como la Eucaristía no sólo es imitación del sacrificio de Cristo en la cruz, sino verdadera reproducción de él, y aun de toda su vida hasta la ascensión a los cielos, cual nos insinúa el canon romano de la Misa.

Así, como Jesús y con Jesús, pasamos la mayor parte de nuestra existencia en una vida oscura y sin relieve, y en trabajos aparentemente estériles y sin relevancia, pero enormemente fecundos para el cielo y la gloria de Padre por el amor con que los unimos todos a Jesús, y por el amor con que El hace todo lo nuestro.

Con Jesús y como Jesús somos tentados: "Hermanos sed sobrios y vigilad, porque vuestro enemigo el diablo anda rondando, buscando a quien devorar; al cual resistidle fuertes en la fe" (1.ª San Pedro, 5,8).

Si Jesús fue tentado, como El y con El hemos de ser tentados, para que Cristo lo venza y humille en nosotros y con nosotros. Si uno

quiere enfrentarse solo a ese enemigo, está perdido: el diablo es absolutamente superior a nosotros. Sólo en la fe podemos vencerle. Y la fe es creer en Jesús y refugiarse en El, dejándole a El nuestra defensa. La oveja que quisiere luchar por sí misma contra el lobo está perdida. Mas, si la oveja se refugia cerca de su pastor, éste la defenderá; si el lobo devorase así a la oveja, la derrota sería del pastor.

Jesús es el Pastor que defiende contra el lobo a sus ovejas, y Pastor que no conoce la derrota: "Nadie las arrebatará de mi mano". Y Pastor que da su vida por ellas: "Yo doy mi vida por mis ovejas". Si en la tentación recurrimos a El por la fe y la oración, dejando en sus manos nuestra defensa, El nos defenderá y nos hará salir victoriosos. Si, en cambio, quiero luchar solo y no que luche Jesús en mí y conmigo, infaliblemente saldré derrotado. No es la oveja la que ha de luchar con el lobo, sino su Pastor. Y mientras ella permanezca unida a su Pastor ningún daño recibirá del lobo.

Como Jesús y con Jesús enseñamos a los demás las vías de salvación; o mejor, es Jesús quien las enseña en nosotros. El, en nosotros y con nosotros vuelve a pasar por el mundo haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo. Doquiera hay un hombre entregado a Jesús para ser por El vivificado, allí está Jesús irradiando a través de él su virtud salvadora, como la irradiaba en su vida terrena a través de su bendita Humanidad.

Y esto lo hace con todos: no hay oveja de Jesús estéril. Por eso, cuando nos toque vivir en un ambiente hostil a Cristo, no nos quejemos ni lamentemos, cual con frecuencia hacemos. Jesús nos coloca en ese ambiente para manifestarse y revelarse a través de nosotros a los que nos rodean atrayendo a los de buena voluntad, que siempre existen en mayor número de lo que pensamos. Y para condenar como inexcusables a los que por mala voluntad, rechazan su revelación hecha a través de nosotros.

En nosotros y con nosotros es El quien consuela a los afligidos, sirve a los enfermos, los conforta, ayuda al necesitado, da de comer al hambriento, corrige a los que yerran, endereza a los que se doblan y desfallecen sirviéndoles de apoyo.

En nosotros y con nosotros goza y da gracias al Padre, por sus beneficios y consolaciones. En nosotros y con nosotros enferma, sufre y padece:

Es el verdadero hermano mayor del hijo pródigo que, habiéndo-

nos encontrado, nos acompaña siempre y nos conforta en nuestro desaliento, hasta introducirnos en la casa del Padre.

Finalmente, en nosotros y con nosotros sufre todas las agonías de la muerte, ofreciendo al Padre como suyas esas agonías y esa muerte, pues las ha hecho suyas, como hace suyo todo lo nuestro. Y en nosotros y con nosotros resucita, haciendo nuestro su Cuerpo glorioso.

El morir es el instante más glorioso de la vida terrena del cristiano. No es despojo aunque lo parezca, sino plenitud y dicha inefable. Cuando la morada de nuestro cuerpo, como choza vieja se deshace ante los vendavales y tempestades y ya nos es imposible vivir en él, se nos manifestará Jesús glorioso para tomarnos de la mano y decirnos: Aquí ya no podemos morar más; ven conmigo al palacio de la gloria que te he estado preparando. No temas dejar tu cuerpo, pues mi Cuerpo glorioso será tu cuerpo. Deja el cuerpo inhabitable, que también es mío, y como mío yo lo restauraré y glorificaré un día para llevarlo también con nosotros a la morada del cielo, pues nada mío permanecerá indefinidamente en la tierra. Todo lo mio ha de ir conmigo al Padre.

Tal la alegría de la novia que espera, pobre, en su choza, a que el novio venga a recogerla. Y cuando ya está desesperada porque la choza se derrumba, llega el novio y la abraza y la lleva a la cómoda morada que acaba de adquirir y amueblar para ambos. Déjalo todo, le dice, y ven conmigo. Ya sé que tienes cariño a las cosas que dejas por los recuerdos que te suscitan; también yo se lo tengo y ya me encargaré de llevarlo todo más tarde a casa. Salen y la choza se derrumba.

Por eso Jesús habla de la muerte a sus apóstoles como de la mayor dicha. Así, para consolarles de su ausencia sensible, les anuncia: "En la casa de mi Padre hay muchas moradas y voy a prepararos una, y cuando la tuviere preparada vendré a vosotros y os llevaré conmigo, para que allí donde esté yo estéis vosotros siempre conmigo" (Juan, 14,2)

Dice San Juan de la Cruz que los santos no mueren de enfermedad, aunque lo parezca, sino de amor. Yaegen, místico alemán del siglo pasado, preguntó una vez a Jesús cuál sería su muerte y Jesús le contestó: "Con un beso de mi boca te retiraré de este mundo".

Creemos que esto no sólo vale de los santos y místicos, sino de todo el que cree en Jesús y aguarda su venida. Es El quien viene por nosotros, y el alma, enamorada, deja el cuerpo para seguirle con ine-

fable gozo y alegría; ningún creyente muere hasta que Jesús venga por él, y la magnitud de la dicha al encontrarse con El será proporcionada al amor con que le ha amado y a El se ha entregado.

Hay así dos venidas gloriosas de Jesús: una colectiva, para todos, al final de los tiempos para juzgar a los vivos y muertos y dar el reino a cuantos en El creyeron; y otra, intermedia, individual, a cada uno, en el morir y con el juicio particular, para dar el premio y la morada eterna en la casa del Padre a cuantos lo aman y desean su venida.

Jesús nos exhorta a estar vigilantes para que este encuentro particular con El nos halle preparados, con la lámpara encendida,que despide luz y fe y calor de amor como nos dice El en la parábola de las diez vírgenes. Y en otras muchas parábolas insiste en la misma vigilancia. Y como la venida final colectiva nos hallará en el mismo estado en que nos encuentre en su venida particular, por eso cuando habla de su venida final la pone como inminente para que nos preparemos para el feliz resultado de su venida particular a cada uno.

Y lo esencial para esa preparación es desear ardientemente su venida, pues, como nos dice San Pablo, dará el premio, como justo juez, a cuantos la deseen.

Si el siervo a quien deja el Señor que se ausenta el cuidado de su casa se sintiera impotente para llevarla, y por eso escribiera cartas todos los días a su amo dándole cuenta del desastre y rogándole que viniera cuanto antes y cuando el llegara le saliera al encuentro diciéndole: "Gracias, porque al fin has venido para poner remedio encargándote tú mismo de todo; no creo que el amo lo azotara, sino que le diría: "Ya veo que no vales para llevar una hacienda, no te pondré a gobernar ciudades, pero como me amas tanto estarás siempre conmigo y serás mi secretario".

Por eso el Apocalipsis nos da la disposición del alma al final del Libro diciendo: "Ven pronto, Señor Jesús" (Apoc., 22,20).

Quedamos, en que, en esa venida particular, Jesús no viene de fuera, sino que emerge glorioso de la misma alma donde mora, caído ya el velo de la fe que lo ocultaba a su mirada. Como en el sepulcro, estaba envuelto en vendajes que no permitían verle, pero lo hubieran visto resucitar glorioso si cabe El hubieran velado los apóstoles. Así, en la Eucaristía, reproducción de su muerte, está cubierto por los lienzos blancos y rojos de los accidentes del pan y del vino que

nos impiden verle, y así se nos da en la comunión, y así se queda en nosotros cubierto por el velo de la fe, hasta que llegue el día de su manifestación gloriosa en nuestro morir, cuando caídos todos los velos, nos lleve consigo.

Y mientras así mora y actúa oculto en nosotros, va preparando nuestra morada eterna, o mejor, nos va preparando a nosotros para ella, transformándonos en El, para que así seamos capaces de vivir y estar siempre con El, en el seno del Padre.

XIII. LA FE EN JESUS

El término al que nos lleva la redención de Jesús, y su acción en y con cada uno de nosotros, es la vida eterna de la que ya es prenda la Eucaristía que recibimos: "Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y Yo le resucitaré en el último día". Esa vida eterna ya la poseemos de presente por la comunión: "*tiene* vida eterna, pues ya Jesús, que es la Vida, está en nosotros como principio de vida: "El que me come a Mí vivirá por Mí" (Juan, 6,57).

Como el niño en el seno de su madre tiene ya verdadera vida humana, pero está a oscuras en un recinto estrecho y limitado, sin poder actuar con todos sus sentidos, y menos con sus potencias intelectuales, así vivimos nosotros ya ahora la vida divina, en la oscuridad de la fe y casi sin darnos cuenta de que vivimos ejercitando imperfectísimamente nuestras potencias vitales.

Cuando el niño nace, a cambio del seno estrecho de su madre, recibe como ambiente vital todo el universo sensible y en él se ejercitan y hallan su objeto todas las potencias y capacidades que posee, aunque jamás llegue a agotar la riqueza y variedad de ese universo.

La muerte es nuestro nacimiento, y las agonías que la preceden son los dolores propios del nacimiento: hay que dejar para poseer. Dios mismo será nuestro ambiente vital: Dios ante quien todo el univero es una gotita de rocío que la primera luz evapora. Así todo el universo será como nada para nosotros cuando, nacidos a la luz, nos aneguemos en la infinitud del Ser divino. Hechos semejantes a Dios, por nuestra transformación en Cristo, ya acabada, "veremos a Dios tal cual es" (1ª Juan, 3,2) y "le conoceré como de El soy conocido, *facie ad faciem*" (I Cor., 13,12) es decir viendo su rostro, conociéndole como El es.

Era necesaria ese semejanza, esa transformación nuestra en Cristo, para que pudiéramos verle con la misma visión de Cristo, único que conoce al Padre: "En la luz, veremos la luz". En Cristo, Luz de la Luz del Padre, y ya en El transformados y hechos uno con El, veremos la Luz innaccesible que es el Padre".

Por eso Jesús espera venir a buscarnos en el morir a que nuestra transformación en El esté acabada. Aunque a veces, impaciente por nuestras resistencias que no le dejan acabar de transformarnos, viene antes de que la transformación sea completa, para terminarla El con toda seguridad en el Purgatorio, que es como la incubadora en que se pone al niño nacido imperfectamente formado, hasta que habiéndose desarrollado, sea capaz de vivir por sí mismo en el mundo.

Esta vida eterna a la que Jesús nos lleva en el morir haciéndonos "pasar de la muerte a la vida" es el término al que nos lleva la obra redentora de Cristo. Jesús nos la nombra muchas veces como el bien sumo al que nos tiene destinados, ya que sólo para eso vino al mundo, para que sus ovejas tengan vida, y la tengan más abundante (Juan, 10,10).

Y no sólo nos habla de ella, sino que en algún modo nos la describe, aunque no hay términos ni palabras humanas que puedan expresarla. Por eso sólo la conoceremos de verdad cuando la poseamos en el cielo. Es estar siempre con El en el seno del Padre; "De nuevo vendré a vosotros y os llevaré conmigo (a la morada individual que os tengo preparada en el seno del Padre, que yo lleno), para que donde Yo estoy estéis siempre conmigo".

Sólo el alma enamorada de Cristo, la que ansía su venida, puede en algún modo conocer la dicha de estar siempre a solas con El, en su propia habitación, sentada con El en el mismo asiento, como nos dice el Apocalipsis para expresar esa intimidad.

Y estaremos siempre con El viendo su gloria, es decir, su divinidad; y veremos el amor con que el Padre le ama: "Padre quiero que aquellos que me diste estén siempre conmigo, allí donde Yo estoy, para que vean mi gloria y el amor con que me amaste antes de que el mundo fuera hecho" (Juan, 17,24). Y en El, con El y por El nos sentiremos amados con el mismo amor con que El es amado: "Para que el amor con que me amaste a Mí esté también con ellos, Yo en ellos y Tú en Mí" (Juan, 17,23).

El Padre se proyectará a nosotros con el amor eterno e infinito

que es el Espíritu Santo en viéndonos una cosa con su Hijo. Y en el Hijo nos sentiremos nosotros proyectados hacia el Padre por el Espíritu Santo, amándole como Padre, con el mismo amor, complacencia y gozo con que Jesús le ama y se proyecta hacia El, llevándonos consigo a esa proyección.

Y ese amor será con conocimiento intuitivo y pleno, pues "Esta es la vida eterna, que te conozcan a Ti, Padre, y al que enviaste, Jesucristo" (Juan 17,13). Viviremos así la misma vida trinitaria, insertos en la Trinidad en el Hijo, con el Hijo y por el Hijo, ya totalmente deificados en El.

Viviremos la misma vida divina, pues viviremos por la vida de Jesús, que es la vida del Padre: "así como yo vivo por el Padre; así el que me come a Mí vivirá por Mí" (Juan, 6,57).

La misma dicha de Dios será la nuestra, pues será nuestra la dicha de Jesús: "Entra en el gozo de tu Señor". Y ese gozo "será pleno, y nadie nos lo podrá arrebatar jamás" (Juan, 16,22). Tan pleno que, en aquel día, "ya no me pediréis nada" (Juan, 16, 24-28), porque todo cuanto pudiéramos desear nos está ya dado sin pedirlo. Y toda esa unión de amor será en soledad —a solas con el Amado como el amor desea—, y será también en compañía de todos los bienaventurados, gozándose cada uno en el gozo de los otros; y será siempre nueva y llena de sorpresas, como noche de bodas, que por eso la Escritura la compara al vino nuevo y a las bodas eternas.

Y con todo eso sabemos tan poco de lo que es la vida eterna, que hemos de recordar simplemente la frase de San Pablo, tomada de Isaías: "Ni ojo vio, ni oído oyó, ni entendimiento de hombre pudo alcanzar, ni en corazón de hombre pudo caber lo que Dios tiene reservado a los que le aman" (I Cor., 2,9; Isaías, 64,3).

LA FE EN CRISTO ES CONDICION NECESARIA PARA PERCIBIR LOS FRUTOS DE LA REDENCION

Para alcanzar los frutos de la redención de Cristo y, en especial, para logar de El la vida eterna es condición necesaria la fe. Todas las promesas se dirigen a los que creen en El, a los que lo reconocen y quieren como Salvador. El que quiera salvarse por sí mismo, sin esperar de El, sin querer recibir de El la Salvación, permanecerá en

su condenación, como simiente de la serpiente. No hay Salvación fuera de Jesús.

En esto no pudo ser más explícita la enseñanza de Jesús. "Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito para que el mundo se salve por El, a fin de que todo el que cree en El no perezca, sino que tenga vida eterna... El que cree en El no será juzgado, mas el que no cree en El ya está juzgado" (Juan, 3,18). Ni siquiera necesita que Jesús le juzgue, ya está juzgado, porque todos nosotros estamos ya en estado de condenación, si Jesús no nos libera de él. "Vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas" (Juan, 10,26); sólo por esas ovejas da su vida para salvarlas. Y las últimas palabras que dice a sus apóstoles antes de subir a los cielos, como su testamento son: "Id por todo el mundo, predicando el Evangelio a toda creatura anunciándoles cuanto yo os he enseñado. El que creyere se salvará, el que no creyere se condenará".

Así de simple y así de tajante. La salvación está vinculada a la fe en Jesucristo.

Igualmente tajante es San Pedro cuando dice: "No se ha dado otro nombre a los hombres en que puedan ser salvos fuera del nombre de Jesús" (Hechos, 4,12).

Por otra parte: "Todo el que invocare su nombre será salvo". Pero, ¿cómo puede invocarlo, si no cree en El?

Todas las objeciones contra la necesidad de la fe de Cristo para salvarse carecen de consistencia ante la afirmación tajante de Jesús: el que no crea en El se condena, si muere no creyendo en El ni queriéndolo como Salvador.

No obstante vamos a tratar brevemente dos de ellas.

La primera se oye frecuentemente entre cristianos: esa persona, aunque no cree, es muy buena; y por tanto no puede condenarse.

"Nadie hay bueno, si no es Dios" (Luc., 18,19) dice Jesús. Todos somos pecadores ante Dios. Y Jesús, a quien envía el Padre para salvar a cuantos crean en El, nos dice: "No vine por los justos, sino por los pecadores; no por los sanos, sino por los enfermos". Y como Jesús vino por todos y por todos murió, es evidente que todos somos pecadores, todos débiles y enfermos. El peor mal que puede acaecernos es tenernos erróneamente por justos, creyendo, en nuestro orgullo, que no necesitamos de redención.

No olvidemos que el mayor pecado, el origen de todos los demás, y el único que en definitiva nos condena, es el orgullo o soberbia. Ese y no otro fue el pecado de Adán, que introdujo la muerte y el pecado en el mundo. El orgullo nos lleva a negar la sumisión a Dios, y la incredulidad es precisamente este negarse a someter a Dios nuestro entendimiento.

Por lo demás Jesús nos asegura que esa pretendida bondad del incrédulo es sólo aparente: "El que no cree en Mí ya está juzgado; y éste es el juicio: que amaron más las tinieblas que la luz, y odiaron la luz porque sus obras eran malas y no querían que la luz se las arguyera" (Juan, 3,19).

No es por bondad, pues, por lo que se es incrédulo, sino por maldad. Al menos maldad de orgullo y autosuficiencia fatua, como la del fariseo que en su oración se contraponía al publicano, teniéndose por justo; y por eso salió en pecado de su oración, mientras el publicano, por su humildad, salió justificado.

Igualmente, nadie se condena sino por la mala voluntad. Si el que, habiéndole sido propuesta la doctrina de Cristo, se condena sin remisión, es por la mala voluntad que le posee y no por otros motivos que él se esfuerza en alegar como plausibles. El mismo llama a los judíos que no creen en El "hijos del diablo" (Juan, 8,44), al que imitan en su orgullo y rebeldía. Cuantos, habiéndoles llegado la enseñanza de Jesús, no creen en El son así simiente de la Serpiente, los que creen, simiente de la Mujer. Y entre estas dos simientes habrá lucha hasta el final del mundo.

Ciertamente que no se puede afirmar que uno que *ahora* no cree se condenará. Tal vez la proposición de la enseñanza de Cristo no ha sido suficiente —cosa difícil en un país cristiano—; tal vez no le ha llegado aún la iluminación interior de Dios que le invita. El mismo Jesús dice: "y tengo otras ovejas que aún no son de este redil, y oirán mi voz, y se hará un solo redil y un solo Pastor" (Juan, 10, 16). Por eso San Agustín nos dice que ni aún a los perseguidores ha de odiar el cristiano, porque, quizá pensando odiar a un enemigo "odiaste a tu hermano".

Dios tiene un tiempo para llamar e invitar a cada uno, como hizo con los llamados a trabajar a la viña. Lo que sí se puede asegurar es que ningún incrédulo se salvará por su bondad, si no acaba creyen-

do en Cristo; como tampoco ninguno de los ahora creyentes se salvará si acaba su vida perdiendo o voluntariamente renunciando a su fe en Cristo-Jesús, que a todos quiere salvar.

A todos invitará y hará oír su voz antes de la muerte, pues es Pastor que nos busca hasta que nos encuentra. Si al oír su voz e invitación le rechazamos en nuestro orgullo, a nadie sino a nosotros podríamos culpar de nuestra condenación, ya que sólo Jesús es Salvador.

La segunda objeción merece mayor atención. Se refiere a las religiones no cristianas.

Esta objeción supone que en todas las religiones se puede salvar uno mientras sea hombre bueno y religioso. Pero lo que es peor, y ya ciertamente erróneo, es que se saca la conclusión de que todas las religiones son iguales, no habiendo obligación alguna de hacerse cristiano para salvarse.

Tratemos de examinar la cuestión.

En primer lugar, nadie puede salvarse en cualquier religión que sea, sin *fe sobrenatural*. San Pablo nos dice: "sin fe es imposible agradar a Dios" (Hebr., 11,6). Y también: "Al que se acerca a Dios le es necesario creer que Dios existe, que es remunerador de buenos".

Por lo mismo, sólo los verdaderamente creyentes, en las religiones paganas, pueden salvarse —y ciertamente son muchos—. Pero los incrédulos, en esos pueblos, no tienen salvación posible si persisten en su incredulidad.

Vimos, al tratar de las tradiciones del Salvador en los pueblos, que Dios los proveyó de las verdades reveladas más necesarias para la salvación. Creyendo en ellas, creyendo en Dios y creyendo en el Salvador que Dios había prometido podían salvarse, por don de ese Salvador futuro. La misma fe en Dios lleva implícita la fe en el Salvador, y explícita la voluntad de creer y aceptar cuanto Dios quiera revelar. Si falta esa voluntad, ya no hay fe en Dios, sino en sí mismo, puesto que uno no está dispuesto a aceptar lo que Dios diga; y entonces la salvación es imposible.

Dios no les pedía, por ahora, más, ni les pidió nunca que se hicieran de la religión israelista.

Y en la misma religión israelita la revelación de Dios va progresando por medio de los profetas, y la fe en Dios obliga a cada israelita a creer en esos nuevos datos revelados. Resistirse a hacerlo es perder la fe en Dios que se revela.

Llegada la plenitud de los tiempos envía Dios a su Hijo, hecho de Mujer (Gal., 4,4). Y lo envía como Salvador no sólo de los judíos, sino de todos los hombres: "Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna" (Juan, 3,16). Y muere, no sólo por los judíos, sino para congregar en uno a "todos los hijos de Dios dispersos por el mundo" (Juan, 11,52), a todos los hombres de buena voluntad. "Por todos murió Cristo, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan a conocimiento de la verdad". "Por todos murió Cristo, pues Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan a conocimiento de la verdad" (I Tim., 1,4). Y por eso Jesús manda a sus apóstoles que anuncien el Evangelio a toda creatura. Y nos lo envía el Padre para que enseñe: "De muchas maneras habló Dios a nuestros padres por los profetas, más, ahora, en esta etapa final nos ha hablado en su Hijo" (Hebr., 1,2). Palabras que se aplican no sólo a Israel, sino a los pueblos paganos a los que, según vimos, también Dios se reveló en cierta medida.

Y por su Hijo, Palabra del Padre, nos hace Dios la revelación completa de sí mismo: "Todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer" (Juan, 15,15). Y Dios manda que escuchemos a su Hijo y creamos en El: "Este es mi Hijo, el Amado; escuchadle" (Marc. 9,7).

Es evidente que todo el que cree en Dios y en el Salvador que ha de enviar, si su fe es verdadera y auténtica, está dispuesto a aceptar cuanto Dios revela por su Hijo cuando le envía como Salvador.

Si, pues, alguno, cuando recibe noticia suficiente de ese Salvador enviado por Dios, no quiere recibir su enseñanza y se resiste y pierde la fe en Dios que parecía tener, y que se ordenaba precisamente a la aceptación del Salvador, el "Deseado de las naciones", cuando el Padre lo enviara, demuestra carecer de fe y se hace imposible su salvación.

Por eso, tras la venida de Cristo, ninguna religión fuera de la enseñada por El ofrece medios de salvación a sus fieles, si a ellos ha llegado de modo suficiente la noticia de Cristo, pues si lo rechazan pierden la fe que tenían o creían tener. Y esto vale para la misma religión israelita, que, como todas las demás, miraba y se proyectaba a la religión que había de enseñar el Salvador.

Así, no hay ahora más que una religión salvadora a la que Dios

quiere que todos pertenezcan: la religión cristiana. Y sólo hay un nombre en el que poder salvarse: el nombre de Jesús.

Mas aquellos a los que no ha llegado de modo suficiente la noticia de Cristo y de su enseñanza están en la misma situación que los que vivieron antes de su venida: pueden salvarse por la fe de Dios y la fe implícita en Jesús, por la que están dispuestos a recibirle como Salvador.

Por eso, Jesús afirma la condenación de los que habiendo oído su doctrina no la crean "Enseñad el Evangelio a toda creatura enseñándoles cuanto yo os he dicho; el que creyere se salvará y el que no creyere se condenará". Es el rechazo de la enseñanza de Cristo, conocida, lo que condena.

Cuando se haya dado a cada hombre de modo suficiente el conocimiento de Cristo y su doctrina, sólo Dios lo sabe; Dios que ilumina y actúa interiormente en el corazón del hombre. Por eso, nosotros no podemos juzgar ni condenar a nadie en concreto; sabemos simplemente que nuestra obligación es anunciar a Cristo —"¡Ay de mí si no evangelizare!"— (I Cor., 9,16) y que el que rechace a Cristo, debidamente anunciado a él por nosotros, se condena.

Por lo demás, pensamos que todo el que se salva en esas religiones, antes o después de Cristo, muere cristiano, conociendo y aceptando explícitamente a Jesús y su doctrina, no sólo de modo implícito.

Abraham deseó ver a Jesús —"este día mío"— "lo vio y exultó de alegría" (Juan, 8,56). Así, Abraham murió cristiano, conociendo a Jesús y adhiriéndose a El con un gozo exultante.

Lo que Jesús hizo con Abraham, pensamos lo hace con todo hombre en el momento de su muerte, dándosele a conocer y ofreciéndosele como Salvador. Por eso, el que se condena es siempre por su culpa, por rechazar, por orgullo, a su Salvador, que plenamente se le revela y muestra.

Mas pasemos ya a tratar directamente de la fe y de su necesidad.

Hay una fe natural, por la que admitimos como verdadero lo que otro nos dice. Creemos el enunciado de lo que nos dice, pero porque creemos en él, en su persona; nos fiamos de él, porque creemos en su bondad y veracidad.

Todo acto de *fe natural* implica fe en la persona que nos habla, y fe en lo que dice. Así, el niño pequeño cree y admite como verdad cuanto su padre le dice, pero no presta igual crédito a lo que le dice

un extraño; antes bien desconfía de él, porque no cree en él ni se fía de su persona como se fía ciegamente de su padre.

En la *fe sobrenatural* admitimos como verdadero lo que Dios dice o revela de sí mismo porque El lo dice y porque nos fiamos de El y creemos en El, en su bondad y veracidad. Lo mismo nos sucede con Jesús. "Dios con nosotros", por quien el Padre se comunica con nosotros. Damos por verdad lo que Jesús dice, no porque nos parezca verdadero, sino simplemente porque El lo dice, porque nos fiamos de su persona, creyendo en su bondad, amor y veracidad

Todo acto de fe incluye así un inicio al menos de amor, de simpatía hacia el que nos habla y sobre todo, una premonición de ser amados por él, que es lo que hace que nos fiemos de él, como se osbserva claramente en el niño pequeño con relación a su padre.

Por eso Jesús multiplicó las manifestaciones de su amor hacia nosotros, hasta dar su vida por nosotros, por mí para facilitar mi fe salvadora en El.

Creemos fácilmente a aquél de quien nos sabemos amados.

Vimos que la fe en Jesús es absolutamente necesaria para salvarnos. El orgullo humano se resiste a esa fe; cree que sólo de su propia razón debe fiarse. Y sin embargo nada menos razonable que fiarse sólo de su propia razón. Tan poco razonable que no hay hombre alguno que lo haga por ateo que se profese. Por eso esa infidelidad es inexcusable, porque niega a Dios y a Jesús lo que con tanta profusión concede a otros hombres.

En realidad, de tal modo es necesario la fe para la vida humana que nadie se desarrolla en ella si no es a base de la fe natural. Cuánto más necesaria será la fe sobrenatural para la vida sobrenatural y divina en que hemos de desarrollarnos. Pues con la simple comparación de la vida humana con la del animal echamos de ver que tanto mayor es el ámbito de la necesidad de la fe para el despliegue de la vida cuanto más elevada es esa vida.

Cuando el niño pequeñito empieza a tomar alimentos proporcionados por sus padres no sabe aún, por propia experiencia si son buenos o malos, si serán sanos o letales. Pero se fía de sus padres, y por eso sabe que son buenos, incluso en el caso frecuente de que no le gusten. Se fía de sus padres, tiene fe en ellos.

Hasta aquí se trata de una fe instintiva que en cierto modo tienen también los animales.

Pero el niño aprende a hablar, que es ya acto humano, espiritual. Y ese aprendizaje de la lengua es todo un acto de fe en sus padres y en los seres queridos que le rodean. Aprende a fuerza de repetir las palabras que le dicen aplicándolas a los objetos que le señalan. Si desconfiara de la relación entre la palabra y el objeto significado por ella nunca aprendería a hablar el lenguje común. Tampoco se pregunta el porqué el pan se llama pan y el agua, agua. Afortunadamente cree con simplicidad y se complace en repetir los fonemas que oye y así aprende a hablar.

Igualmente, si le dicen sus padres que un perro es peligroso, lo cree sin previa experiencia, aunque quizá la curiosidad le induzca a acercarse a él desobedeciendo; pero, aún desobedeciendo, cree en la verdad de lo dicho por sus padres. Así aprende a evitar muchos riesgos sin necesidad de haberlos experimentado antes.

Acto de fe es también el aprendizaje de la lectura.

Sin fe en el docente y sin fe en el significado acordado a los signos gráficos jamás aprendería a leer. Se le dicen los sonidos que corresponden a las distintas letras y acepta que ello sea así y no de otra manera, porque tiene fe en sus enseñantes y cree lo que le dicen.

Papel semejante desempeña la fe en el aprendizaje infantil de las matemáticas, empezando por los números. No hay razón alguna para que sea precisamente la cifra 2 la que signifique el número dos, y nada impide que convencionalmente se adoptase otras cifras distintas para significarlo. Si el niño tuviera que aprender por demostración el significado de las cifras, podría morir de viejo sin lograrlo.

Si de ahí pasamos al bachillerato, nos encontramos con que, a pesar del notable desarrollo mental que se ha producido en el estudiante, buena parte del aprendizaje se reduce a una ampliación del vocabulario que se domina, con los consiguientes actos de fe que esta adquisición del lenguaje técnico implica. Así, hasta para descubrir el significado de una palabra nueva tenemos que prestar fe al diccionario o a los que lo elaboraron.

En cuanto a las disciplinas particulares, observamos que la mayor parte de ellas, por no decir todas, las aprendemos por puro acto de fe.

Así, en la geografía casi todo lo que aprendemos no lo hemos podido ver y comprobar por nosotros mismos; simplemente lo admitimos porque nos lo dicen. Incluso el número de habitantes de la pro-

pia nación, y hasta de la población en que vivimos, lo sabemos porque creemos lo que nos dicen los que han elaborado el censo, a quienes ni siquiera conocemos, o aquellos que parecen haberse informado —también por fe— de los resultados de ese censo.

En casi pura fe aprendemos la historia, ya que no podemos comprobar la veracidad de las narraciones que se nos ofrecen de los acontecimientos pasados. Y si se habla de la demostración de esa veracidad apoyándose en los documentos, el alumno necesita un nuevo acto de fe para creer en la autenticidad del testimonio y en la autoridad de quienes procuran que lo examine.

En las mismas ciencias naturales, todos sabemos cuán escasa y fragmentarias son las experiencias con que el propio alumno acrecienta su saber. Puede decirse que casi todo lo que aprende se hará en sucesivos actos de fe.

No es menester continuar aduciendo ejemplos, aun en la misma enseñanza universitaria sería fácil mostrar que es mucho más lo que el alumno admite por autoridad, que lo que consigue saber como resultado de pruebas racionales personales.

Algo semejante se puede decir de los considerados sabios en una materia: ¿qué es lo que de su ciencia han comprobado personalmente y qué es lo que admiten por el testimonio de otros investigadores? Pero esta asunción de saberes sin comprobación personal tiene a su base un acto de fe.

Resulta, pues, que sin fe no es posible el desarrollo de la vida y de la cultura humana. El más pretencioso ateo que alardea de procede sólo por su razón, debería confesar que admite por fe el 90 por 100 de todo lo que *cree* saber y acepta como verdadero.

Si así es necesaria la fe para vivir la vida humana, no nos extrañemos de que sea mucho más necesaria para vivir la vida divina y desarrollarse en ella. Mucho más que lo que el niño necesita fiarse de sus padres para vivir la vida natural, necesitamos fiarnos de nuestro Padre Dios para vivir la vida sobrenatural a la que nos ha engendrado. Y si ese Padre me dice de Jesús: "He aquí a mi Hijo, el Amado, en quien me he complacido, escuchadlo a El", es evidente que me he de fiar de Jesús más que de todos los maestros de la Tierra, como de mi único Maestro: "No llaméis a nadie Maestro sobre la Tierra, pues uno es vuestro Maestro", Cristo (Mat., 23,8).

Por eso es inexcusable y se condena el que escudándose en la excelencia de su razón, se niega a creer en Dios y en Cristo, que no pueden ni engañarse ni engañarnos, mientras cree con tanta ligereza a los hombres, que sí pueden equivocarse y engañarle, como tantas veces han hecho.

Consiguientemente la incredulidad procede siempre de mala fe, de rebeldía hacia Dios, de quien no queremos reconocernos dependientes. Por lo mismo, el que no cree en Jesús se condena.

El objeto de la fe es Dios mismo que se revela a nosotros en Jesús y por Jesús. Y en primer lugar la Persona misma de Jesús que nos revela misteriosamente al Padre, y hacia quien nos atrae. Jesús como Hijo de Dios y de la Virgen María, Dios verdadero y hombre verdadero. Dios entre nosotros.

Como Dios, es luz, perfección y amor infinitos. Como hombre encanto y perfección de todo el universo, que tiene la primacía en todo; Verdad, Camino y Vida. Y como Dios y como hombre, enamorado de nosotros hasta dar su vida por todos los hombres. El es, en sí mismo la revelación maravillosa del amor de Dios a nosotros: "Y nosotros creímos en el amor" /1.ª Juan, 4,16). Y Jesús nos revela al Padre como Padre y como amor. Padre que nos quiere como hijos, engendrándonos de verdad y comunicándonos su misma vida divina.

Jesús nos habla de esa misma vida divina en cuanto comunicada por la doncación del Espíritu Santo, Amor substancial divino, y por la deificación que en nosotros obra por la gracia santificante.

Todo es amor en su revelación, hasta al enseñarnos nuestra correspondencia de hijos a tanto amor: "Amarás a Dios con todo tu corazón, y al prójimo como a ti mismo" (Mat., 22,37). Y aún más: al prójimo como a Cristo: "Lo que a uno de estos hicistéis, a Mí me lo hicistéis" (Mat., 25,40). Y todavía: al prójimo, como Yo os he amado: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Juan, 15,12).

Jesús es simplemente la revelación del amor, y nos enseña cómo imitar ese Amor y corresponder a El. Cuando uno cree sin vacilación en ese amor de Padre, obtiene de El cuanto le pida: "Todo lo que pidiéreis al Padre en mi nombre, se os dará" (Juan, 16,23). "Si vuestra fe fuere de grande como un grano de mostaza, diréis a este monte, arráncate y tírate al mar, y os obedecerá" (Luc., 17,6; Mat., 17,19).

Nuestra fe será siempre muy pequeña, pero si está entera como la semilla, si no duda ni vacila, obtendrá cuanto pida.

No siempre somos consecuentes con nuestra fe. El niño cree firmemente y sin vacilaciones lo que le dicen sus padres, pero no siempre hace lo que le mandan, no siempre obedece. Hemos de procurar que nuestra fe no sólo sea firme y sin dudas, sino también operativa, informando toda nuestra vida y acciones para que sean divinas: "El justo vive de la fe" (Rom., 1,17; Hebr., 10,38; Gal., 3,11).

A esa es a la que se le llama fe viva, porque informa nuestra vida y comportamiento, ajustándolos a la voluntad de nuestro Padre, Dios: "Hago siempre lo que le agrada" y porque le agrada (Juan, 8,29).

Esta conformidad no es en nosotros perfecta, como no lo es en el niño con respecto a sus padres. Por eso mismo siempre puede crecer. Pero se llama viva siempre que concordemos con Dios en lo fundamental, siempre que no perdamos la gracia y el amor filial ofendiéndole gravemente.

Por eso se llama fe viva la que está acompañada por la gracia y la caridad, por el amor sobrenatural de hijos a nuestro Padre Dios.

Aun así, ¡cuántos aspectos de nuestra vida y actividad no se hallan actualmente informados por la fe y el amor de Dios! Procurar acrecentar esa fe viva y ese amor haciendo que informen toda nuestra vida y ser, es tarea de toda nuestra vida terrena. Ello se va logrando gracias al tenso esfuerzo que se hace para cumplir en todo la voluntad divina, no viviendo más que para agradar a nuestro Padre. Pero el crecimiento debido a nuestro esfuerzo es lento y precario.

Mas Dios mismo lo hace con creces por los Sacramentos, que producen en nosotros la deificación y transformación en Dios gratuitamente, sin esfuerzo por nuestra parte, con sólo recibirlos o, como dicen los teólogos, *ex opere operato*.

De los Sacramentos habrá ocasión de hablar en otro curso. Baste aquí recordar que por el bautismo se nos da capacidad e inclinación connatural para amar a Dios como Padre (ya que por el bautismo nos engendra como verdaderos hijos suyos), y a obrar en todo como miembros de Cristo copiando el comportamiento del Hijo Unigénito.

Por la confirmación se nos da en plenitud el Espíritu Santo, para que obre en nosotros y ore en nosotros, deificándonos y enriqueciéndonos no sólo con su gracia, virtudes y dones, ya recibidos en el bau-

tismo, sino también con sus frutos, que nos convierten en jardín, paraíso y delicia del mismo Dios.

Por la comunión nos transformamos más y más en Jesús dejándole a El ser nuestra vida.

Por la confesión o penitencia repara Dios gratuitamente nuestras quiebras, remite nuestros pecados y rebeliones, junto con sus efectos nocivos, para que ya nada impida nuestra vida divina.

Por la Extrema Unción nos unge como víctimas hechos unos con Jesús, que obra nuestra transfiguración y gloria.

Matrimono y Orden nos capacitan para cumplir según Dios las actividades propias del Matrimonio y del Sacerdocio.

Así, la fe, cada vez más firme y cada vez más viva, por nuestro esfuerzo y, sobre todo, por donación de Dios, va desarrollando nuestra vida divina e informándola cada vez más, deificándonos, hasta que seamos semejantes a Dios "cuando le veamos como El es..." (I Juan, 3.2).

Cuando esa semejanza, perfecta cual Dios la quiere, se logre, pasaremos a la gloria con Jesús glorioso. La fe entonces cesará, para dar lugar a la visión, como cáliz que se abre para que aparezca en toda su hermosura la rosa que los pétalos ocultaban. Y entonces "seremos semejantes a Dios, porque le veremos como El es" (Juan, 3,2). El velo de la fe habrá caído y gozaremos eternamente de la Realidad infinita, maravillosa que ocultaba y a la vez nos ofrecía.

"La fe nos da ya la sustancia y realidad de las cosas que esperamos", dice la carta a los Hebreos (11,1).

Pero sólo gozaremos plenamente de esa Realidad cuando el velo de la fe caiga y le sustituya la visión. Y eso será cuando el ejercicio de la fe, informándonos cada vez más, nos transforme en Cristo haciéndonos uno con El.

INDICE

Págs.

Prólogo 5

PRIMERA PARTE:

I. Descripción y definición del hecho religioso 13
II. Las diferencias de grado en el hecho religioso 21
III. Las diferencias de modo y el conocer humano 27
IV. La religión y el conocimiento analógico 35
V. La religión y la metáfora 55
VI. Simbolismo y antropomorfismo de las religiones 73
VII. Mito y religión 89

SEGUNDA PARTE:

I. Trascendencia e inmanencia de Dios como objeto religioso 113
II. La gran promesa 117
III. Las tradiciones acerca del Salvador 121
IV. La misión que atribuyen las tradiciones al Salvador 125
V. Desarrollo de la tradición del Salvador en el Antiguo Testamento 128
VI. El Mesías profeta, rey y sacerdote en el Antiguo Testamento 133
VII. La lucha del Salvador con el enemigo en el Antiguo Testamento 137
VIII. El cumplimiento de la promesa 141
IX. El cumplimiento de todas las promesas en el Jesús del Evangelio 149
X. La enseñanza del Salvador 163
XI. La lucha contra el enemigo 169
XII. La encarnación de Cristo repetida en cada cristiano 179
XIII. La fe en Jesús 193

OBRAS EN VENTA DEL P. ANTONIO PACIOS, M.S.C.

1.- EL AMOR
Barcelona, Ed. Acervo, 2ª ed. 1972. 668 págs.

2.- AMOR DIVINO Y LIBERTAD CREADA
Barcelona, Ed. Acervo, 1978. 520 págs.

3.- EL AMOR Y LA PREDESTINACION
Barcelona, Ed. Acervo, 1979. 288 págs.

4.- AMOR POR AMOR
Barcelona, Ed. Acervo, 1985 432 págs.

5.- LA VIRGEN Y EL CORAZON DE JESUS
Barcelona, Ed. Acervo, 1971 296 págs.

6.- LA AMADA
Barcelona, Ed. Acervo, 1974 382 págs.

7.- MADRE VIRGEN
Barcelona, Ed. Acervo, 1976 536 págs.

8.- MADRE DE DIOS Y MADRE NUESTRA
Barcelona, Ed. Acervo, 1978 475 págs.

9.- MADRE CELESTE
Barcelona, Ed. Acervo, 1978 373 págs.

Pedidos: Al autor, Rosellón, 175 - 08036-BARCELONA

OTRAS OBRAS DEL MISMO AUTOR :

1.- LA PASION DE LA IGLESIA
Zaragoza, Ed. Círculo, 3ª ed. 1974 191 págs.

2.- CRISTO Y LOS INTELECTUALES (Agotada)
Madrid, Ed. Rialp, 1955

3.- LO MUDABLE Y LO INMUTABLE EN LA VIDA DE LA IGLESIA. (Agotada) Bilbao, Ed. Paulinas,1967

COLECCION TAU

SECCION GENERAL

1. **Francisco López Hernández.** HOMBRE NUEVO Y REVOLUCION SOCIAL (agotado).
2. **Sixto Manuel Aguilera.** ILUMINACION CONTEMPLATIVA (agotado).
3. **Mariano A. Taberna.** LA VERDAD OS HARA LIBRES (agotado).
4. **Eduardo Bustamante Madrid.** EL MISTERIO DE BETANIA, MISTERIO DE LA IGLESIA (agotado).
5. **Baldomero Jiménez Duque.** ENCUENTRO CON DIOS (Reflexiones acerca de la oración y la mística cristianas) (agotado).
6. **Félix Hervás Poveda.** ESOS HOMBRES..., LOS CURAS.
7. **Elías López Díaz.** EL OTRO CAMBIO.
8. **Florencio García Muñoz.** FUERTES EN EL AMOR (Reflexiones sobre el matrimonio cristiano) (agotado).
9. **Félix Hervás Poveda.** DIOS A NUESTRA MANO.
10. **Baldomero Jiménez Duque.** VOLVER A LO ESENCIAL (2.ª edición).
11. **José Luis Gutiérrez García.** DISELO A LA COMUNIDAD (Reflexiones sobre la situación de la Iglesia en España hoy) (2.ª edición).
12. **Darío López Tejada, S. J.** LA CIVILIZACION DEL AMOR (Amor, castidad, virginidad) (2.ª edición).
13. **Fernando Guerrero.** PROCESO A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA.
14. **Baldomero Jiménez Duque.** TEMAS DE TEOLOGIA ESPIRITUAL.
15. **Baldomero Jiménez Duque.** TESTIGOS DEL MISTERIO (Reflexiones acerca del ministerio sacerdotal).
16. **Francisco Cerro Chaves.** EN BUSCA DE TI (orar con jóvenes) (2.ª edición).
17. **Antonio, M. S. C., y Arsenio Pacios López.** RELIGIOSIDAD DEL HOMBRE Y SALVACION. (Bases para una educación cristiana del hombre de hoy).

SECCION TERESIANO-SANJUANISTA

1. **Santa Teresa de Jesus.** ASI HABLABA YO CON DIOS (2.ª edición) (agotado).
2. **Santa Teresa de Jesús.** MIS MEDITACIONES (agotado).
3. **Teresa de Jesús.** MENSAJE DE LAS CARTAS (Antología).
4. **Santa Teresa.** CUENTAS DE CONCIENCIA (agotado).
5. **Lo que Juan Pablo II ha dicho en Avila, Alba y Segovia** (agotado).
6. **Mariano A. Taberna.** VIVENCIAS TEOLOGICAS DE SANTA TERESA.
7. **Baldomero Jiménez Duque.** ESTUDIOS TERESIANOS.
8. **Emilio Miranda.** TERESA DE JESUS (3.ª edición).
9. **Félix Hervás Poveda.** VIDA TEOLOGAL EN LA ESCUELA DE SAN JUAN DE LA CRUZ.
10. **Efrén de la Madre de Dios.** EL MONTE Y EL CASTILLO (La vida de Gracia en Santa Teresa y San Juan de la Cruz).

SECCION FOLLETOS

1. **Félix Hervás Poveda.** EL BREVIARIO DEL PUEBLO (agotado).
2. **Elías López Díaz.** JUAN PABLO II HABLA A LOS ESPAÑOLES (agotado).

3. **Francisco López Hernández.** JUAN PABLO II Y LA VIRGEN (agotado).
4. **Ignacy Rózycki.** LA MISERICORDIA DE DIOS (3.ª edición).
5. **Sagrada Congregación para la Educación Católica.** PAUTAS DE EDUCACION SEXUAL.
6. **Juan Pablo II.** SOBRE EL SENTIDO CRISTIANO DEL SUFRIMIENTO HUMANO (Carta Apostólica *Salvifici Doloris*) (agotado).
7. **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.** ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION.
8. **Juan Pablo II.** RECONCILIACION Y PENITENCIA (Exhortación Apostólica).
9. **Dr. Aurelio Vallejo I. de Ciriano.** LA PASION DE CRISTO, VISTA POR UN CREYENTE (agotado).
10. **Juan Pablo II.** CARTA APOSTOLICA A LOS JOVENES DEL MUNDO Y OTROS DOCUMENTOS.
11. **Congregación para la Doctrina de la Fe.** INSTRUCCION SOBRE LA LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION.
12. **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española.** LOS CATOLICOS EN LA VIDA PUBLICA.
13. **José Gil González.** MADRE DEL HOMBRE.
14. **Juan Pablo II.** EL ESPIRITU SANTO, SEÑOR Y DADOR DE VIDA.
15. **Baldomero Jiménez Duque.** EL SACERDOTE EN LA EPOCA CONTEMPORANEA.
16. **Nicolás García García.** HUMILDAD Y AUTENTICIDAD.
17. **Juan Pablo II.** MADRE DEL REDENTOR (Carta Encicliica *Redemptoris Mater*).

SECCION CATEQUETICA

1. **Blancamaría Sanz, s.t.j.** GUIA PRACTICA DEL CATEQUISTA (agotado).
2. **Angel Rubio Castro.** PRIMERA CONFESION Y COMUNION (2.ª edición).
3. **Angel Rubio Castro.** CATEQUIZAR SEGUN EL PAPA JUAN PABLO II.

SECCION TESTIGOS

1. **Francisco López Hernández.** "HIJO MIO, CONFIESAME" (Semblanza espiritual de **Federico López González**) (agotado).
2. **Francisco Esteban Martín.** VENERABLE MARIA VELA (Religiosa cisterciense).
3. **Francisco López Hernández.** DIOS EN MI CAMINO (Semblanza espiritual del sacerdote **Antonio Pérez Tenaguillo**).
4. **Armindo Esteban Gonzalo.** ESTE HOMBRE ERA UN SANTO (Semblanza espiritual de un hombrte, comerciante de oficio y padre de once hijos) (agotado).
5. **Andrés Sánchez Sánchez.** PASION Y GLORIA DE LA IGLESIA ABULENSE (Datos para la Historia de 1936).
6. **Anastasio Mateos Bragado.** TU VOLUNTAD, SEÑOR ES MI VIDA. (Semblanza y escritos de la joven Josefa Gómez Martín.
7. **Armando Bandera, O.P.** EL PADRE JUAN B. ARINTERO (Renace la mística).

SECCION DEVOCIONARIOS

1. DEVOCION A LA MISERICORDIA DIVINA (Traducido del polaco por Guadalupe Espinar).

Director: Francisco López Hernández

La COLECCION TAU se precia de adoptar como símbolo de la urgente renovación espiritual de nuestros tiempos, el signo de la letra hebrea TAU que tomara Francisco de Asís para la reforma de la Iglesia de su tiempo.

Presente Francisco en el Concilio IV de Letrán (1215), escuchó de labios del Papa Inocencio III la proclama de la necesidad de una reforma urgente, por lo que invitaba, con palabras del Profeta Ezequiel, a aceptar la letra TAU como signo de renovación ante aquella Iglesia empobrecida espiritualmente. Francisco de Asís, que hacía nueve años había escogido el modelo de vida evangélica, se sintió aludido y desde entonces hizo del signo TAU su inscripción y rúbricas preferidas.

El Concilio Vaticano II coincide con el de Letrán en su fin renovador y pastoral. También ahora la Iglesia quiere renovarse a sí misma. También el signo TAU, con entronque en el viejo Testamento, puede ser señal y recordatorio "de los que se duelen de todas las abominaciones que en ella se cometen" (Ez. 9, 4-6). COLECCION TAU se incorpora a la corriente renovadora conciliar en su obra de educación en la fe, junto con sus proyecciones sociales, por el alumbramiento del "hombre nuevo" que tanto necesita nuestra sociedad.

• • •

La Colección consta de seis secciones: una **General**, otra **Teresiano-Sanjuanista**, la tercera titulada **Folletos**, la cuarta, Sección **Catequética**, la quinta, Sección **Testigos**, y la sexta, Sección **Devocionarios**.

PEDIDOS:
Colección TAU
C/ San Juan de la Cruz
Teléfono 22 19 04
05001 - AVILA